Coperta şi viziunea grafică:
Doina DUMITRESCU

Sigla colecţiei HOMO SYMBOUCUS:
■ *Sorin DUMITRESCU -Mâna Arhanghelului Gabriel (studiu)*

\

Traducerea s-a efectuat după
' Antoine Guillaumont,
Aux origines du monachisme chretien. Pour une phenomenologie du monachisme,
Abbaye de Bellefontaine, 1979 (Col. ,, Spiritualite orientale " - n° 30)

©Anastasia 1998
ISBN 973-9239-72-2

ANTOINE GUILLAUMONT

Profesor la College de France

ORIGINILE VIEȚII MONAHALE

Pentru o** fenomenologie a **monahismului

Traducere de
Constantin JINGA

Avertisment

Acceptând să adune într-o culegere diverse articole publicate de-a lungul a doisprezece ani în reviste şi lucrări de specialitate, uneori greu accesibile, dl. Guillaumont face un serviciu considerabil tuturor celor interesaţi de monahism, de viaţa, de istoria lui trecută şi prezentă.

Cu siguranţă că juxtapunerea unor studii concepute şi redactate, într-o primă instanţă, ca unităţi autonome presupune inevitabilul inconvenient de a repeta unele aspecte. Dar, în afară de faptul că, oricum, nu se putea pu?ie problema revenirii asupra unor studii deja publicate, inconvenientul menţionat se poate transforma, la rândul său, într-un avantaj, ţinând cont de intenţia generală a autorului precum şi de faptul că multiplicitatea perspectivelor asupra unui edificiu poate ajuta la o mai bună percepere a principiului de organizare arhitecturală, chiar dacă vedem aceleaşi elemente din unghiuri diferite.

Tocmai aceasta este, separe, sarcina actuală a istoricului religiilor, cum este şi autorul studiilor de faţă, sarcină pe care a definii-o în ***Prelegerea inaugurală*** *susţinută vineri, 9 decembrie 1977, la College de France, după cum urmează: „...istoricul religiilor, dacă vrea să rămână fidel naturii disciplinei sale şi vocaţiei proprii, nu se poate mărgini la a face istoria doctrinelor în naşterea şi dezvoltarea lor, cea a comunităţilor religioase în expansiunea lor, şi nici la a studia jocul influenţelor care au fost exercitate într-o direcţie sau alta. El are, de fapt, un obiect de studiu propriu şi cu un caracter specific, şi anume:* ***fenomenul religios... " (p. 31).***

*Astfel, fie că „avem de-a face cu «antecedente» ale mo-
ahismului creştin, cu «forme» în care s-a întrupat sau cu
mărturii» deosebit de semnificative ale «istoriei» sale, în
'.alitate rămâne mereu, şi într-o perspectivă foarte actuală,
:eeaşi întrebare: unde se află «esenţa monahismului, prin-
piul care dirijează şi, în acelaşi timp, explică demersurile
ferite ce constituie structura fenomenului religios care
te monahismul?» " (cf.* ***Legon inaugurale,*** *p. 36).*

*Având mereu în minte această întrebare, cititorul se va
dea condus, dincolo de şi prin intermediul analizei com-
mentelor fenomenului monastic, aşa cum s-a înfăţişat el la
igini, până la actualizarea a ceea ce era punctul central,
zea fundamentală care putea fi conţinută în chiar cuvân-
l* ***monachos.*** *în sens invers, pornind de la acest punct
ntral, el va vedea ordonându-se şi căpătându-şi adevăra-
' sens înfăptuirile monastice concrete, în mod necesar deo-
bite, în funcţie de ţară, cultură şi circumstanţe istorice.*

*La capătul acestui dublu demers, se va putea schiţa ofe-
menologie a monahismului, care ar putea aduce cu sine
nfruntarea cu alte tradiţii monastice din afara creştinis-
'lui, dar care luminează deja în mod deosebit „perspecti-
e actuale " pe care le putem dobândi asupra originilor
nahismului creştin şi, de ce nu, asupra monahismului
ştin de astăzi.*

Referinţele originale ale articolelor

I. Antecedente ale monahismului creştin

1. *A propos du celibat des Esseniens,* în *Hommage ă Andre Dupont-Sommer,* Paris, 1971, p. 395-404.

2. *Philon et Ies origines du monachisme mPhilon d'Alexandrie. Lyon, 11-15 Septembre 1966* (Colloques Nationaux du C.N.R.S.), Paris, 1967, p. 361-373.

3. *Le nom des «Agapetes»,* în *Vigiliae Christianae,* t. 63, Amsterdam, 1969, p. 30-37.

4. *Monachisme et ethique judeo-chretienne,* în *Judeo-Christianisme, Recherches historiques et theologiques offertes en hommage au Cardinal Danielou, recherches de Sciences Religieuses,* t. 60, 1972, p. 199-218. (Editat parţial în colecţia *Melanges Beauchesne,* Paris, 1972.)

//. Forme ale monahismului creştin

5. *La conception du desert chez Ies moines d'Egyptes,* în *Revue de l 'histoire des religions,* t. 118, Paris, 1975, p. 3-21.

6. *Le depaysement comme forme d'ascese dans le monachisme ancien,* în *Ecole Pratique des Hautes Etudes, V^e^ section: Sciences religieuses, Annuaire 1968-1969,* t. 76, Paris, 1968, p. 31-58.

7. *Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation,* în *L 'attitude des religions ă l'egard du*

travail manuel. Al Treilea Colocviu de Istorie a Religiilor, organizat de Societatea Ernest Renan, Societate franceză de istoria religiilor, 1978-Orsay, 1979.

8. *Lapriere de Jesus chez Ies moines d'Egypte: The Jesus Prayer among the Monks of Egypt,* în *Eastern Churches Review,* t. 6, Oxford, 1974, p. 66-71.

9. *Les visions mystiques dans le monachisme oriental chretien,* în *Les visions mystiques.* Colocviu organizat de Secretariatul de Stat pentru Cultură, Paris, 17-18 martie 1976 = *Nouvelles de l 'Institut Catholique de Paris,* februa rie 1977, p. 147.

///. *Mărturii despre monahismul creştin*

10. *Histoire des moines aux Kellia,* în *Orientalia Lovaniensia Periodica,* t. 8, Leuven, 1977, p. 187-203.

11. *Une inscription copte sur la «Priere de Jesus»,* în *Orientalia Christiana Periodica,* t. 34, Roma, 1968, p. 310-325.

12. *Un philosophe au desert: Evagre le Pontique,* în *Revue de l 'histoire des religions,* **t. 181, Paris,** 1972, p. 29-56.

IV. Perspectivă generală

13. *Perspectives actuelles sur les origines du mona chisme,* în *The Frontiers of Human Knowledge. Lectures held at the Quincentenary Celebration ofUppsala University 1977,* ed. T.T. Segerstedt, Uppsala, 1978, p. 111-123.

14. *Esquisse d'une phenomenologie du monachisme,* în *Numen. International Reviewfor the History ofReligions,* t. 25,Leiden, 1978, p. 40-51.

Partea întâi

Originile monahismului creştin

1
Despre celibatul esenienilor

După mărturiile lui Filon *{Apologia iudeilor,* 11, 14) şi ale lui Iosef Flavius *{Războiul iudaic, 2,* 8, 120-121; *Antichităţile iudaice,* 18, 1, 21), esenienii renunţau la căsătorie pentru a putea trăi într-o abstinenţă desăvârşită; faptul este confimiat şi de Pliniu cel Bătrân *{Istoria naturală,* 5, 17, 4), conform căniid esenienii erau un popor *sine ulla femina, omni uenere abdicata}.* Este o practică greu de explicat, asemenea altor aspecte ale doctrinei esenienilor, doar prin influenţa elenismului şi, mai ales, a pitagoreismului. Pe de altă parte, ea poate părea, la o primă privire, uimitoare în sânul iudaismului, unde datoria de a procrea, fundamentată pe *Fac.* 1, 28, era unanim recunoscută. Existenţa anumitor esenieni căsătoriţi, atestată de Iosef Flavius, dă seamă de o anumită tensiune cu privire la acest aspect: aceşti esenieni se căsătoreau pentru a-şi îndeplini datoria de a prelungi specia dar, se precizează, nu aveau a face cu femeile decât în vederea acestui scop[2]. Ca motiv al abstinenţei cvasi-generale la

1. Toate însemnările antice despre esenieni sunt traduse de A. Dupont-Soramer, la începutul cărţii sale *Les ecrits esseniens decouverts preş de la Mer Morte,* Paris, 1959; fragmentele menţionate aici se află la paginile 36, 38,47 şi 48. La îndemână, textele sunt adunate în A. Adam, *Antike Berichte iiber die Essener,* Berlin, 1961 (vezi p. 7, 37 şi 38). (Pt. trad. rom., vezi în Athanase Negoiţă, *Mansucrisele eseniene de la Marea Moartă,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti 1993, p. 67 şi urm., unde sunt traduse fragmente din operele autorilor citaţi aici, referitoare la secta esenienilor - N. tr.).

2. *Războiul iudaic 2,* 8, 160; Dupont-Sommer. *op.cit.,* p. 46. (Pt. trad. rom., vezi *op. cit.,* p. 79 - N. tr.).

esenieni, Filon şi Iosef pun în evidenţă faptul că. în ochii acestora, căsătoria apărea ca o piedică serioasă în faţa vieţii comunitare. Un asemenea motiv cu caracter practic poate avea vreun fundament, dar e greu de crezut că ar putea fi unicul; pentru a-1 susţine, Iosef reia, spre folosul cititorilor săi eleni, un loc comun aparţinând diatribei cinico-stoice despre inconvenientele căsătoriei, acelaşi la care au recurs uneori şi asceţii creştini, chiar dacă ei au avut alte motive - şi mult mai serioase - de a practica abstinenţa[3].

Textele de la Qumran nu par a fi adus nici o noutate cu privire la acest subiect[4]. O posibilitate de a vedea lucrurile mai clar ar fi, ca să zicem aşa, să ne luăm o anume distanţă şi să cercetăm un mediu nu tocmai lipsit de afinităţi sau, poate chiar, după unii, nu lipsit de legături istorice cu cel din Qumran, şi anume creştinismul mesopotamian din primele secole[5].

în cea de a 18-a *Demonstraţie* a sa, scrisă în anul 344, autorul siriac Afraate apără, împotriva unor iudei, idealul „fii-

3. Printre alte exemple, a se vedea Grigorie de Nyssa, *Trăite de la virginite,* 3-4, ed. Aubineau, *SC* 119, Paris, 1966, p. 272-333 şi referin ţele pe care le dă despre istoria acestui loc comun, la p. 94-95.

4. *Sulul Regulii* şi clădirile descoperite la Khirbet Qumran au mai de grabă legătură, se pare, cu o comunitate de celibatari (pentru *Regulă,* a se vedea concluziile, în această privinţă, ale lui S.H. Siedl, *Qumran, ein Monchsgemeinde im Alten Bund,* Roma, 1963, p. 254-260). în schimb, *Regula anexă* (Dupont-Sommer, p. 119-120) şi *Documentul de la Da masc (ibid.* p. 147-148, 152) prevăd în mod explicit cazul membrilor că sătoriţi. Poate că, prin trecerea timpului şi ipoteza unei evoluţii în sectă - celibatul apărând în cursul acestei evoluţii _, putem armoniza între ele cele două mărturii diferite (cf. Dupont-Sommer, p. 119, n. 3 şi E. Sutcliffe, *The Monks of Qumran,* Londra, 1960, p. 97-100).

5. Aceste legături sunt afirmate de A. VSobus, *Histoiy of Ascetism in the Syrian Orient* I, *CSCO* 184/Subs. 14, Louvain, 1958, p. 24-30. Men ţionarea „fiilor legământului" din creştinismul mesopotamian, cu privire la documentele din Qumran, a fost făcută pentru prima oară, după ştiinţa

lor legământului" făgăduiţi celibatului şi unei stricte înfrânări, aceasta din urmă fiind desemnată prin cuvântul *qaddisutn,* „sfinţenie"". Răspunzând adversarilor săi, care aduc ca argumente în favoarea căsătoriei binecuvântările dumnezeieşti adresate lui Adam, lui Noe şi apoi lui Avraam, el citează exemplul lui Moise: „Moise, marele prooroc, călăuzitorul întregului Israel, din momentul în care Dumnezeu i-a vorbit, a îndrăgit înfrânarea (lit. sfinţenia): i-a slujit Celui Sfânt, s-a lepădat de lume şi de înmulţirea ei, rămânând singur cu sine, spre a se face bineplăcut Dumnezeului său. Dacă nu este aşa, arată-mi ceea ce pretinzi, o, înţeleptule învăţător al celor mulţi, şi anume că din momentul în care Domnul a vorbit cu Moise, acesta a rămas totuşi în slujba căsătoriei"[7]. Să reţinem că, în aceste rânduri, Afraate invocă, tocmai împotriva unui iudeu, care pare a o respinge, o tradiţie iudaică autentică, suficient atestată de altfel, conform căreia Moise, după ce şi-a primit însărcinarea de la Dumnezeu, a renunţat la viaţa conjugală.

Această tradiţie este menţionată în targumul la *Num.* 12, 1-2. în fragmentul acesta, textul biblic este mai puţin clar: ce

noastră, de J. van den Ploeg, *Bibliotheca Orientalis* 11,1954,p. 152-153. Acelaşi autor a studiat raportul dintre esenianism şi monahismul creştin în antologia // *monachesiino orientale {OrientaUa Christiana Analecta,* 153), Roma, 1958, p. 321-339. A. Penna, *Revue de Qumran,* 1,1958, p. 345-364 (// *reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesiino cristiano),* respinge orice influenţă a esenianismului asupra monahismului creştin.

6. Ed. Parisot, *PS* 1, Paris, 1894, col. 817-844. Polemica lui Afraate cu iudeii este studiată de către M. Simon. *Verus Israel,* ed. nouă, Paris. 1964, sp. p. 172,188-189,193-194 şi 212.

7. *Loc. cit.* § 4, col. 835, 2-10. încă o menţionare a acestei tradiţii se poate găsi la Afraate în *Dem.* 6, 5, col. 261, 15-18: „Scris este despre Moise că, din momentul în care Cel Sfanţ i s-a arătat, el a îndrăgit înfrâ narea (lit. sfinţenia) şi, din clipa în care s-a sfinţit, femeia lui nu i-a mai folosit".

legătură este între plângerea formulată de Miriam şi Aaron împotriva lui Moise în primul verset (ei vorbeau împotriva lui „din pricina femeii cuşite[8] pe care o luase Moise") şi plângerea formulată în versetul următor („Oare numai cu Moise a grăit Domnul? N-a grăit el oare şi cu noi?"), această a doua plângere fiind de fapt singura care contează pentru urmarea povestirii? Exegeza rabinică a considerat că „femeia cuşită" menţionată aici nu este alta decât madianita Sefora, pe care Moise o luase de soţie conform *leş. 2,* 21'. Targumul Onkelos, la versetul 1, precizează plângerea adusă împotriva lui Moise: problema era că Moise o „îndepărtase" pe femeia lui de sine. Targumul Yerushalmi I (Pseudo-Jonathan) este încă şi mai explicit, glosând versetul 2 astfel: „Ei spuseră: numai prin Moise ne-a vorbit Iahve, ca el să renunţe la actul conjugal? Nu la fel a vorbit şi prin noi?"[10]. Miriam - cea dintâi menţionată şi singura care va fi pedepsită - şi-a asumat deci iniţiativa de a-i reproşa lui Moise atitudinea adoptată faţă de propria-i soţie, şi anume aceea de a

---

8. Toate citatele şi referinţele scripturistice sunt preluate în limba română din *Biblia* sau *Sfânta Scriptură,* tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu apobarea Sfântului Sinod, Institutul Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1968. Menţionăm că în locul citat aici, *Num.* 12, 1, pentru „cuşită", spre deosebire de alte versiuni în franceză, engleză, germană etc. - care traduc când prin „etiopiancă", când prin „cuşită". variantele româneşti oferă constant, încă de la *Biblia lui Serbau* (1688), traducerea cu „etiopiancă" - N. tr.).

9. în acest caz, Cuş ar fi nu Etiopia, ci o parte din Arabia; de fapt, în *Avac.* 3, 7, Cuşan este pus în paralel cu Madian.

10. A se compara cu *Aboth* de *Rabbi Nathan 9:* „Miriam zise: Cu vântul a fost asupra mea, dar eu nu m-am îndepărtat de bărbatul meu. Aaron zise: Cuvântul a fost asupra mea, dar eu nu m-am îndepărtat de femeia mea. Cuvântul a fost de asemenea şi asupra Părinţilor noştri din vechime, dar nici ei nu s-au îndepărtat de femeile lor. Dar el, din prici-

nu-şi mai îndeplini îndatoririle conjugale, de când a devenit profet al lui Dumnezeu".

Vechimea în timp a acestei tradiţii este dovedită de Filon, cel dintâi care se face ecoul ei în a sa *Viaţă a lui Moise,* 2, 68-69. Vorbind despre însuşirile de mare preot ale lui Moise şi de obligaţia acestuia ca, în asemenea calitate, să se păstreze curat şi să se abţină de la orice patimă, mai cu seamă de la raporturile conjugale, adaugă: „Pe acestea din urmă el le dispreţuia de multă vreme, mai precis de pe vremea când începuse să proorocească şi să fie mesager al lui Dumnezeu, socotind că mai potrivit este să se păstreze tot timpul pregătit pentru primirea profeţiilor"[12].

In veacul lui Afraate, alţi doi scriitori creştini, unul grec şi altul latin, aveau cunoştinţă de această tradiţie: Epifaniu din

---

na duhului său trufaş, se ţine departe de femeia lui" (citat după trad. J. Goldin, New Haven, 1955, p. 55).

11. Unele midrashe, citate în *Yalqut Shime 'orii* (voi. I, p. 482), aduc precizări interesante asupra modului cum a fost informată Minam despre atitudinea fratelui ei; a se vedea mai ales *Midrash Yelammedenu,* rezu mat de L. Ginzberg, *The Legends ofthe Jews,* III, Philadelphia, 1954, p. 255-256 şi de asemenea *Sifre* citat în *Yalqut, ibid.:* „Cum a putut şti Miriam că Moise renunţase la actul procreaţiei? Ea a văzut că Sefora nu mai poartă bijuterii, asemenea celorlalte femei. Atunci i-a spus: Ce este cu tine, de nu te mai împodobeşti nicicum? Ea a răspuns: Fratele tău nu le mai ia în seamă. Astfel şi-a dat seama Minam. Ea 1-a împărtăşit fratelui ei şi amân doi vorbiră împotriva lui (a lui Moise). R. Nathan spune: Miriam se afla lângă Sefora arunci când s-a petrecut (evenimentul descris): «Atunci a alergat un tânăr şi i-a spus lui Moise, zicând: Eldad şi Medad proorocesc în tabără)» (cf. *Num.* 11, 27). îndată ce Sefora îl auzi, spuse: Vai femei lor acelora! Astfel a aflat Miriam de acest lucru; ea îl împărtăşi fratelui ei şi amândoi vorbiră împotriva lui". (Acest text, la fel ca şi fragmentul din Targumul Yerushalmi 1 citat mai sus, ne-a fost pus la dispoziţie de dl. Nicolas Sed). Alte referinţe cu privire la această tradiţie sunt date de către Ginzberg, *op. cit.,* VI, p. 90, n. 488. Exegeza de faţă este reţinută de Rashi, *ad. loc.*

12. Ed. Arnaldez, Mondesert, Pouilloux et Savinel, Paris, 1967, p. 222.

Salamina şi Sfântul Ieronim; amândoi erau buni cunoscători ai scrisorilor ebraice şi, prin modul cum o povestesc, este evident că o cunoşteau direct, nu prin intermediul lui Filon, în acelaşi timp, amândoi o invocă împotriva heterodocşilor, adversari ai înfrânării monastice. Epifaniu, în al său *Panaîion,* operă alcătuită între anii 374-377, *înHaer.* 78, 16 - capitol în care respinge erezia antidicomarianiţilor, care afirmau că, după naşterea lui Iisus, Măria şi Iosif au trăit ca soţ şi soţie - citează o scrisoare pe care el însuşi o trimisese în Arabia pentru a combate această eroare. După ce a avut grijă să afirme sfinţenia căsătoriei, adaugă: „ea a fost însă respinsă de profeţi şi de marii preoţi, pentru înălţimea slujbei la care fuseseră chemaţi. Căci Moise, după ce a început să proorocească, nu s-a mai apropiat de femeia lui, nu a mai avut copii, nu a mai zămislit, păstrându-şi viaţa pentru a o pune în slujba lui Dumnezeu; cum oare ar mai fi putut petrece 40 de zile şi 40 de nopţi pe Sinai, dacă ar fi fost reţinut de legăturile căsniciei?"[13]. Opiniile combătute de Epifaniu au fost preluate în Occident de Helvidius şi de Jovinian, împotriva căruia se ridică Sfântul Ieronim în al său *Adversus Jovinianum,* scris în anul 393. Aici, în cap. 1, 20, după ce evocă episodul din *leş.* 4, 24-26, Ieronim continuă: „Este tocmai acest Moise care, după ce avusese parte de o înfricoşată viziune - un înger sau Domnul însuşi vorbind de pe rug - nu s-a mai putut apropia nimeni de el fără a-şi dezlega mai întâi curelele încălţămintei şi fără a lepăda legăturile căsătoriei"[14]. Sfântul Ieronim se face aici ecoul unei exegeze rabinice la *leş.* 3, 5, conform căreia prin „scoaterea încălţămintei din picioare" trebuie înţeleasă „renunţarea la ra-

13. *PG* 42, 724 D-725 A: ed. Holl, *GCS* 37, Leipzig. 1922, p.466.
14. *PL* 23, 249 A.

porturile conjugale"[15]. Prin urmare şi acest fragment din *Ieşire* este unul dintre textele pe care se bazează tradiţia conform căreia Moise şi-a încetat viaţa conjugală, din ziua în care a fost învestit cu misiunea sa profetică.

---

15. Vezi Ginzberg 11, p. 316 şi referinţele de la *ibid.* V, p. 419-420, n. 122. în special *Zohar,* partea a lll-a, *Nisa*' 149: „Când Cel Sfânt - slăvit să-I fie Numele - i_-a spus: «scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale», muntele se cutremură. Mihail zise înaintea Celui Sfânt - slăvit să-I fie Numele - : Stăpâne al lumii, vrei Tu oare să-1 nimiceşti pe om? Nu este oare scris: «a făcut bărbat şi femeie şi i-a binecuvântat», iar binecuvântarea nu este cu putinţă decât acolo unde sunt bărbat şi femeie. Iar Tu îi porunceşti să se despartă de femeia lui! Cel Sfânt - slăvit să-I fie Numele - îi răspunse: Moise a împlinit deja porunca de a fi rodnic şi de a se înmulţi. Acum voiesc ca el să-şi ia de soţie Shekinah".

(Shekinah, ebr. „sălăşluire", „locuire": manifestare vizibilă a prezentei lui Iahve. Tennenul este post-biblic, dar cu un foarte solid fundament scripturistic atât în Vechiul cât şi în Noul Testament. *Shekinah* apare ca un concept specific misticii iudaice târzii, cu referire la împrejurările în care Iahve se descoperă pe Sine, vizibil, ca pe Muntele Sinai *{Ies.* 24, 9-18) sau în Sfânta Sfintelor, în Templul lui Solomon. Imaginea este aceea a unui nor luminos care stătea deasupra altarului. După distrugerea Templului de către babilonieni, *Shekinah* dispare, nemaiapărând în nici unul din templele construite ulterior. Targumele şi textele rabinice folosesc acest termen pentru a desemna *slava lui Dumnezeu, lumina harului dumnezeiesc* ca realitate eshatologică veşnică. Alte idei derivate din acest concept pot fi socotite şi cele de *Cuvânt, înţelepciune, Lumină, Duh* - în general tot ceea ce stabileşte o legătură între corporalitatea omului şi transcendenţa divină. Celălalt cuvânt ebraic pentru *slavă, kabod, (doxa* în LAX şi în *Noul Testament),* „glorie", „fericire", descrie acel aspect al *Shekinah-ei* care este transferabil unor oameni precum lacob în *Fac.* 31,1, *Solomon* în *Mat.* 6, 29. Câteva referinţe biblice: *leş.* 19, 16; 24, 15; 25, 8; 29, 45; 33, 18-23; 40, 34-38; *Ps.* 29. 12; fe. 1, 4; 43, 2; *Le.* 2,9. 14; *Fapt. 1,* 55; 12,23; *Rom.* 4, 20; 11. 36; *Evr.* 1, 3; *Apoc.* 7, 12; 15, 8; 16, 9; 21, 23, etc.-N.tr.).

Şi în *Zohar Hadash Ki-tese'* 59: „«Scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale»: R. Juda spune în numele lui R. Hiya: Scris este: «Nu te apropia aici! Scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale». Căci locul era prea pur pentru a păşi încălţat. Dimpotrivă, R. Abba spune: Se învaţă că Cel

Tradiţia de mai sus este explicabilă prin concepţia biblică şi iudaică despre raporturile dintre sexualitate şi sacru: orice manifestare a vieţii sexuale este incompatibilă cu săvârşirea unui act sacru. Din unele texte se poate deduce că preoţii, în zilele în care le venea rândul să slujească la Templu, se abţineau de la raporturi conjugale: nimeni, după *Lev.* 22, 3, nu se poate „apropia de cele sfinte" dacă se află într-o stare de necurăţie; iar în *Lev.* 15, 18 se precizează că actul conjugal induce o stare, cel puţin temporară, de necurăţie[16]. Foarte semnificativ în această privinţă este episodul din viaţa lui David, relatat în *1 Regi* 21, 2-7: în fuga sa, David ajunge, împreună cu tinerii care-l escortau, la preotul Ahimelec şi îi cere pâine să mănânce; preotul nu are decât pâinea sfinţită, de care nu se atingeau, în mod normal, decât preoţii; dar consimte să i-o dea, cu condiţia ca tinerii să fie, din punct de vedere sexual, în stare de curăţie.

Marea teofanie din *leş.* 19 ilustrează foarte bine exigenţa aceasta a purităţii şi, mai cu seamă, a purităţii sexuale, care se impune celui care trebuie să intre în legătură cu sacrul. Cu trei zile înainte de a se arăta, Iahve îi spune lui Moise: „Pogoară-te de grăieşte poporului să se ţină curat astăzi şi mâine şi să-şi spele hainele, ca să fie gata pentru poimâine"

Sfânt - slăvit să-I fie Numele - îi porunci prin intermediul Slavei Sale să se despartă cu totul de femeia lui. Despre Moise este spus *ne 'âleykă* («sandalele tale»), în vreme ce despre Iosua (cf. *Iosua* 5, 16) este scris *na 'ălekn* («sandaua ta») pentru ca acesta din urmă să nu se despartă de femeia lui decât pentru perioade de timp determinate. «Căci locul pe care calci»: ai parte de un loc mai înalt decât al altor oameni: este treapta numită «Sfânt». De aceea i s-a poruncit să se despartă de femeia lui, descălţându-se. De fiecare dată când este scris *na 'al* («sandală»), aceasta înseamnă despărţirea de femeie" (texte puse la dispoziţie de dl. M. Sed).

16. Cf. Afraate, *Dem.* 5, col. 26 L 24-264, 1: „Preoţilor, Domnul însuşi le-a poruncit să se păzească întru sfinţenie atunci când slujesc şi să nu se atinsă de femeile lor".

(10-11). Transmiţând poporului său porunca, Moise ţine să precizeze natura acestei curăţiri: „Pogorându-se deci Moise din munte la popor, el a sfinţit poporul şi, spălându-şi ei hainele, le-a zis Moise: «Să fiţi gata pentru poimâine şi de femei să nu vă atingeţi»" (14-15)[17]. Afraate citează acest text în urma fragmentului studiat mai sus şi exegeza lui vrea să demonstreze că, cerând israeliţilor să se înfrâneze de la raporturi sexuale timp de trei zile, Moise a îndeplinit porunca pe care o primise, anume aceea de a „sfinţi" *(guiddes,* sir. *qaddes)* poporul[18]; căci pentru el abţinerea de la raporturile conjugale reprezintă „sfinţenia", *qaddisută,* prin excelenţă. Afraate scoate astfel, din acest text scripturistic, argumentul în favoarea confirmării tradiţiei despre înfrânarea lui Moise: „Dacă poporul lui Israel, spune el, căruia Domnul nu i-a vorbit decât un ceas, nu a putut auzi glasul lui Dumnezeu fără a se fi sfinţit vreme de trei zile, chiar dacă nu s-a mai urcat pe munte şi nu a mai intrat în norul des, atunci Moise, acest prooroc, acest ochi luminos al întregului popor, care s-a aflat tot timpul înaintea lui Dumnezeu şi a vorbit cu El gură către gură (cf. *Num.* 12, 8), cum ar fi putut el fi în starea de om căsătorit?"[19] Şi în acest loc, Afraate pare a se fi inspirat direct din tradiţiile iudaice; textul său poate fi

17. Această interdicţie este asimilabilă înfrânării de la orice act sexual, cerută pelerinului musulman în drum spre Mecca, începând cu momentul luării *ihrâm-\x\\\i* şi până la ritualul final al desacralizării, *tawâfel ifâdha,* după care orice libertate este îngăduită raporturilor sexuale (cf. M. Gaudefroy-Demombynes, *Lepelerinage ă la Mekke,* Paris, 1923, p. 297-298).

U.Dem. 18, col. 825, 15-23.

19. *Ibid.,* col. 828, 25-829, 8. La fel utilizează acest pasaj şi Sf. Ieronim, după fragmentul citat mai sus: „Şi aceasta nu este de mirare (că Moise a trăit în abstinenţă), fiind vorba despre un prieten, prooroc şi legiuitor al Domnului, de vreme ce poporul întreg, atunci când a fost să se apropie

apropiat tară dificultate de următorul pasaj din *Midrash Rabbah* în *Ieşire:* ..Iată care a fost unul dintre cele trei lucruri săvârşite de Moise de la sine. dar încuviinţate întru totul de Domnul. El se despărţi de femeia lui pentru că, după cum spune R. Simeon b. Yohai, Moise cugetase în sinea lui astfel: Dacă la muntele Sinai, care a fost sfinţit doar pentru acea împrejurare, ne-a fost spus: «De femei să nu vă atingeţi», atunci cu atât mai mult eu, pentru că El îmi grăieşte mereu, trebuie să mă despart de femeia mea! R. Akiba a spus: Dumnezeu însuşi i-a grăit aceasta (să se despartă de femeia lui), căci spus este: «Cu el grăiesc gură către gură». R. Iuda a spus şi el că această poruncă i-a venit direct de la Domnul. Căci Moise a fost aşezat şi el sub porunca «De femei să nu vă atingeţi»; interdicţia au primit-o cu toţii; dar când Domnul a grăit: «întoarceţi-vă la corturile voastre!» *{Deut.* 5, 30) şi le-a îngăduit (raporturile sexuale), atunci Moise întrebă: Şi mie îmi dai această poruncă? Domnul îi răspunse: Nu, «tu rămâi aici cu mine» *(ibid.* 5, 31)"[20]. Ideea importanta care se desprinde din acest text este aceea că, pentru Moise, într-un mod cu totul excepţional şi datorită relaţiilor sale constante şi mai apropiate cu Dumnezeu, înfrânarea trebuia să fie definitivă, în timp ce pentru marea masă a poporului, înfrânarea avea doar un caracter temporar.

Abstinenţa sexuală temporară se impune şi în alte circumstanţe. Ea face parte din riturile preliminare plecării în-

---

de Sinai şi să asculte Cuvântul, a primit poruncă să se sfinţească vreme de trei zile şi să se abţină de la femei" *(PL* 23, 249 AB).

20. 46, 3; citat după H. Freedman şi M. Simon, *Midrash Rabbah* III, Londra, 1961, p. 529. Vezi şi 19, 3. *ibid.* p. 231; acest ultim text este apropiat de fragmentul din Afraate *<i* de către S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates, despersischen Weisen.* Viena, 1891, p. 41.

tr-o expediţie militară, în virtutea faptului că, din perspectiva israeliţilor. „războiul este o acţiune sacrâ"[i]; tocmai acesta este motivul pentru care tinerii din escorta lui David, menţionaţi în *I Regi* 21, 2-7, se află în stare de curăţie sexuală; de aici provine expresia uzuală *qiddes milhîimă,* cu sensul de „a declara (lit. a sfinţi) războiul". Abstinenţa temporară se mai impune apoi şi ca rit penitenţial, în momente critice, în vremuri de încercări sau când nenorocirea ameninţă. Datorită ruinei ce ameninţă ţara şi pe care el o vede dinainte, Ieremia primeşte porunca de a nu se căsători, celibatul său dobândind astfel valoarea unui semn profetic *{Ier.* 16, 1-4)". Momentul critic prin excelenţă în istoria omenirii a fost, din perspectiva biblică, Potopul. Conform unei tradiţii iudaice, consemnată în *Midrash Rabbah* la *Facere,* abstinenţa sexuală i-a fost impusă astfel lui Noe şi fiilor săi, pentru întreaga perioadă de timp petrecută în arcă: „R. Iuda b. R. Simon şi R. Hanah, în numele lui R. Samuel b. R. Isaac au spus: Din ceasul în care intră în arcă, coabitarea îi fu interzisă lui Noe, de unde urmează ceea ce este scris *{Fac.* 6, 18): «Şi vei intra în corabie tu, şi împreună cu tine vor intra fiii tăi», pe de o parte, «şi femeia ta şi femeile fiilor tăi», pe de altă parte. Ieşirea din arcă îi fu îngăduită după cum este scris: «Ieşi din corabie tu, şi împreună cu tine femeia ta»

---

21. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament.* II, Paris, 1960, p. 73.

22. Acest text scripturistic a fost frecvent invocat în literatura monas tică; cu el îşi începe Evagrie tratatul despre *Fundamentele vieţii mona hale, PG* 40, 1252 D-1253 A.

(Vezi trad. rom.: *A lui Evagrie Monahul Schiţă monahicească, în care se arată cum trebuie să ne nevoim şi să ne liniştim,* în *Filoc. Rom.,* voi. I, trad. Pr. D. Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma. Bucureşti, 1993, p. 63 şi urm. - N. tr.).

{ibid. 8, 16)"[î]. Atestată deja de către Filon[j], această exegeză este cunoscută mai multor autori creştini din secolele al lll-lea, al IV-lea şi al V-lea; o regăsim la Origen[25], apoi la Sfântul Ilarie[26] sau la Didim al Alexandriei, în al său *Comentariu la Zaharia,* cunoscut abia după anul 1962 [27]; o mai aflăm, sub directa influenţă a acestuia din urmă, şi la Sântul Ieronim[28], iar în secolul următor la Isidor Pelusiotul[2']. Printre alţi autori sirieni, chiar dacă Afraate pare a o ignora, Efrem s-a făcut în repetate rânduri ecoul ei: o aflăm în a sa *Carmina Nisibena,* 1, 9'°, în *Comentariul la Diatessaron,* 2, 6[31],

23. 34, 7; citat după Freedman şi Simon, *op. cit.* I, Londra, 1951, p. 271; cf. şi 31, 12, *ibid.* p. 246. Vezi şi Ginzberg, *op. cit.,* I, p. 166 şi refe rinţele de aici, V, p. 188, n. 54. Această exegeză este reţinută de către Rashi, la *Fac.* 6, 18: „«tu, şi împreună cu tine vor intra fiii tăi, femeia ta»: bărbaţii de o parte şi femeile de cealaltă parte; de aici (vedem) că le era interzis să întreţină raporturi conjugale"; sau la *Fac.* 8, 16: „«tu, şi împreună cu tine femeia ta»: soţul şi soţia; de acum înainte le sunt îngă duite raporturile conjugale".

24. *Quaestiones in Genesim* 2, 49 (în limba armeană, trad. Marcus, Londra şi Cambridge, Mass. 1953, p. 129-130).

25. *Selecta in Genesim, PG* 12, 105 AB.

26. *Trăite des mysteres,* 1, 13, ed. Bresson, *SC* 19, Paris, 1947. p. 100-102.

27. Text cunoscut prin papirusul din Toura şi editat de L. Doutreleau, *SC* 85, Paris, 1962, p. 942-945.

28. în al său *Comentariu la Zaharia* 3. 12, care plagiază comentariul lui Didim, *PL* 25, 1516 A.

29. *PG* 78, 229 B; această referinţă şi precedenta sunt date de Dou treleau, *op. cit.,* p. 942. Alte referinţe la această tradiţie în literatura creş tină sunt indicate şi de J. P. Lewis, *The Interpretation ofNoah and tlie Flood in Jewish and Christian Literature,* Leiden, 1968. p. 144.

30. Ed. Beck, *CSCO 2*18/Svr. 92, Louvain, 1961, p. 5, 7-13 (vers. lat. 219 *ISyr.* 93, p. 4); a se vedea şi 1, 4, text, *ibid.* p. 2, 25-3, 9 (vers., p. 3).

31. Versiunea în limba armeană, ed. Leloir, *CSCO* 13 7/Arm. 1, Lou vain, 1953, p. 27, 3-8, şi (trad. lat.) *145/Arm. 2,* Louvain, 1954, p. 20, 4-9; de acelaşi trad. fr., *SC* 121, Paris, 1966, p. 69.

dar mai cu seamă in *Comentariul la Facere* 6, 12, unde textul biblic este comentat la fel ca în *Midrash:* „Dumnezeu grăi către Noe: «Ieşi din corabie tu. şi împreună cu tine femeia ta, fiii tăi şi femeile fiilor tăi». Cel care îi despărţise la intrare pentru ca sâ-şi păzească sfinţenia (= înfrânarea) înlăuntrul corăbiei, tot El, la ieşire, îi reuni în perechi, pentru ca să poată rodi şi să se înmulţească în mijlocul creaţiei. Iar despre animalele care şi-au păstrat sfinţenia în corabie, grăi: «Scoate de asemenea împreună cu tine toate vietăţile care sunt cu tine, şi tot trupul, de la păsări şi până la animale, şi toate vietăţile ce se mişcă pe pământ, ca să se împrăştie pe pământ, să se prăsească şi să se înmulţească pe pământ»" *{Fac.* 8, 17)[32]. Ideea că toate animalele din corabie fuseseră supuse şi ele, precum Noe şi fiii săi, abstinenţei sexuale, tot din tradiţia iudaică este preluată[33].

Când Noe şi fiii săi fură sloboziţi din corabie, Dumnezeu îi binecuvânta zicându-le să se înmulţească şi să umple pământul *{Fac. 9,* 1), la fel cum îi spusese şi lui Adam *{ibid.* 1, 28). Fie că abstinenţa este motivată de o calamitate, ca în acest caz, fie de un război sau, în general, de orice pătrundere în domeniul sacrului, ea este temporară şi, prin urmare, nu poate contrazice porunca procreării[34]. Exemplul lui Moi-

32. Ed. Tonneau, *CSCO \52ISyr.* 71, p. 61, 22-27 şi (trad. lat.) *153/Syr.* 72. Louvain, 1955, p. 49, 3-9. Această tradiţie poate fi regăsită şi în *Peştera Comorilor,* operă eronat atribuită Sfântului Efrem, vezi ed. Bezold, Leipzia, 1888. p. 82, 15-17, şi p. 102, 10-12; trad., Leipzie, 1883, p. 19 şi 24.

33. Vezi *Midrash Rabbah, Fac.* 36, 7, Freedman şi Simon, *op. cit.,* p. 293, şi Ginzberg. *loc. cit.* Doar câinele şi corbul încălcară porunca, iar dintre oameni, Ham.

34. Poveţele Sfântului Apostol Pavel referitoare la abstinenţa tempo rară, motivate de anumite împrejurări cum ar fi rugăciunea sau încerca rea, pot fi înţelese mai bine din această perspectivă, cf. / *Cor.* 7, 5: „Să nu vă lipsiţi unul de altul, decât cu bună învoială pentru un timp, ca să vă

se, a cărui înfrânare a fost. după cum spune legenda, definitivă, reprezintă un caz cu totul excepţional; în plus, trebuie să amintim că el îndeplinise deja porunca de a se înmulţi, de vreme ce, încă înainte de a ieşi din ţara Madian, îi zămislise pe Gherşom *(leş. 2,* 22) şi pe Eliezer *{ihid.* 18, 2-6).

Acesta este contextul etico-religios în care credem că ar trebui interpretat celibatul esenienilor şi, la fel, polemica lui Afraate cu iudeii, pe tema „fiilor legământului"[35]. Asemenea lui Moise, Legiuitorul, faţă de care, după spusele lui Iosef Flavius, esenienii manifestau o evlavie deosebită[36], ei

---

îndeletniciţi cu postul şi cu rugăciunea, şi iarăşi să fiţi împreună" *{Biblia de la Ierusalim),* text comparabil cu *Testamentele celor doisprezece Patriarhi,* Nephtali, 8, 8: „Vreme este să-ţi cunoşti femeia şi vreme este sâ te înfrânezi, spre rugăciune" (ed. Charles, Oxford, 1908, p. 157). Vezi, pe de altă parte, / *Cor. 7,* 26: „Socotesc deci că aceasta este bine pentru nevoia ceasului de faţă: Bine este pentru oricine să fie aşa (cum se găseşte)", (adică aşa ca mine, necăsătorit), oricare ar fi sensul care s-ar da [sintagmei] „situaţie critică", [prin care s-a tradus grecescul] *ăvăy%r*

Pentru *ăvăyxi],* autorul foloseşte traducerea în limba franceză a *Bibliei de la Ierusalim* care, pentru acest termen, oferă expresiv, în sensul teologiei pauline din acest loc, cuvântul francez *detresse* „situaţie limită", „situaţie critică", „stare de criză", „suferinţă", „sentiment de abandon, de însingurare, de neputinţă". Traducătorii români par a fi preferat cuvântul „nevoie" - reluat sistematic în toate ediţiile în limba română din ultimii ani, cu excepţia versiunii revizuite de IPS Bartolomeu Anania, care traduce prin „trebuinţă" _ vezi *loc. cit.* în *Noul Testament,* versiune revizuită, redactată şi comentată de Bartolomeu Anania, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al BOR, Buc. 1993, p. 284, în loc de alţi termeni ca „strâmtorare», criză" sau, de ce nu, chiar „ananghie" - N. tr.).

35. Ideea că esenienii nu se căsătoreau pentru a-şi păstra puritatea ri tuală a fost deja exprimată, printre alţii, de J. van den Ploeg, *Monachesimo orientale* (cf. mai sus, n. 5), p. 330-331. Acelaşi motiv ar justifica şi celibatul pe care pare a-1 presupune *Sulul Regulii,* după Siedl, *op. cit..* p. 258-259.

36. *Războiul iudaic, loc. cit.,* 145. (Pt. trad. rom., vezi în Athanase Negoiţă, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă, ed. cit.* p. 77 - N. tr.).

îşi asumau fără nici o excepţie votul în frânării definitive. Şi aceasta pentru motivul care-i impunea şi marelui preot abstinenţa sexuală temporară pe perioada cât îşi exercita funcţiile sacre. La fel, esenienii erau şi ei liturghisitori care împlineau o funcţiune sacră. La începutul notei pe care le-o consacră în lucrarea sa, *Quod omnis probus liber sit,* Filon explică numele eseenilor - aşa îi numeşte el pe cei pe care astăzi îi numim, după Iosef Flavius, esenieni - ca nefiind, riguros vorbind, precizează el, un termen grecesc, apropiindu-l, totuşi, de cuvântul *oaioxriq,* „sfinţenie", „căci aceştia sunt oameni care mai presus de toate s-au făcut slujitori ai lui Dumnezeu *{Gepanevcai zov 0EOV),* care nu sacrifică animale, ci consideră mai potrivit să-şi facă gândurile demne de un om sfinţit"[37]. Slujitori ai lui Dumnezeu, *Gepanevrai zov 0EOV,* sunt şi cei pe care Filon îi denumeşte, în tratatul său *Despre viaţa contemplativă,* „terapeuţi": ca şi esenienii, aceştia îşi preschimbă viaţa într-o liturghie neîntreruptă, analogă celei săvârşite de marele preot - cu deosebirea că a lor nu se desfăşoară în Templu şi nici după ritualuri materiale. Este vorba despre o liturghie spirituală, care comportă aceleaşi exigenţe de curăţie ca cele de la Templu[38]. Dar, cum această liturghie este neîncetată, abstinenţa sexuală pe

37. | 75. Adam, *op. cit.,* p. 1-2: cf. trad. Dupont-Sommer, *op. cit.,* p. 31-32. în mod similar, la începutul notei sale din *Apologia iudeilor,* 1. Filon, recurgând la aceeaşi pseudo-etimologie. spune: „sunt numiţi eseeni, titlu pe care l-au meritat, cred eu, datorită sfinţeniei lor" (Adam, p. 5; Dupont-Sommer, p. 35).

38. Afinităţile existente între idealul de viaţă al terapeuţilor şi cel al leviţilor, afinităţi exprimate prin termenul comun cu care sunt numiţi, acela de „rugători", sunt bine puse în evidenţă de V. Nikiprowetzky. *Les suppliants chez Phikm d 'Alexandrie,* în *Revue des etudesjuives,* iulie-decembrie 1963, sp. p. 265 şi urm.

care o presupune va îl definitivă". Gândindu-ne Ja grija constantă pe care o manifestau esenienii. după Filon şi Iosef Flavius, faţă de curăţie - curăţie similară cu cea a preotului aflat în exerciţiul funcţiunii - înţelegem importanţa pe care o puteau acorda ei înfrânării de toată vremea.

Atitudinea lor nu era însă scutită de neplăceri, datorită binecuvântării din *Fac.* 1, 28, care în mod tradiţional apare interpretată ca o poruncă. Aceasta devenise un obiect de polemică chiar printre esenieni, de vreme ce Iosef Flavius cunoştea esenieni care se căsătoreau, considerând că cei care nu se căsătoreau încalcă o îndatorire esenţială, anume aceea de a asigura peipetuarea omenirii[40]. De altfel, acelaşi autor nu pierde ocazia de a spune că ceilalţi esenieni nu erau ostili nici căsătoriei, nici procreării; chiar dacă ei înşişi nu se căsătoreau, adoptau copiii altora şi se îngrijeau de educaţia lor[41]. în acelaşi timp, avem motive să credem că mulţi dintre ei, înainte de a intra în rândurile comunităţii, îşi împliniseră deja datoria de a procrea; după Filon, comunitatea era alcătuită, în mare parte, din oameni destul de înaintaţi în vârstă, „îndreptându-se deja către bătrâneţe, oameni care nu mai erau stăpâniţi de pulsiunile trupului, nici mânaţi de pa-

39. Acest raţionament este identic cu cel al lui Origen pe tema „săr bătorii neîncetate" care trebuie să fie viaţa dreptului, jertfă duhovniceas că oferită clipă de clipă lui Dumnezeu. Bazându-se pe cele spuse de Sfân tul Pavel în *1 Cor.* 7, 5, despre incompatibilitatea dintre rugăciune şi actul conjugal (vezi mai sus, nota 34), el conchide: „Este deci sigur că jertfa neîncetată este imposibilă pentru cei aserviţi obligaţiilor familiale. De unde conchid că numai acela care s-a hărăzit pe sine fecioriei veşnice şi neîntrerupte poate săvârşi jertfa neîncetat" *(Homelies sur Ies Nombres,* ed. Baeherns, GCS 30, Berlin, 1921, p. 215, 11-14: cf. trad. Mehat, *SC* 29, Paris, 1951, p. 442).

40. *Războiul iudaic, loc. cit.,* 160; Dupont-Sommer, *op. cit.,* p. 46.

41. *Ibid.,* 120-121; Dupont-Sommer, p. 38.

timi""[12]. La fel erau şi terapeuţii, după acelaşi Filon[45]. Celor care le reproşau înfrânarea, aceştia le puteau răspunde, prin urmare, că ei îşi făcuseră deja datoria faţă de neamul omenesc. Dar situaţia era diferită în cazul „fiilor legământului", al căror ideal de viaţă este apărat de Afraate. Dintre aceştia, unii îşi întrerupseseră viaţa conjugală pentru a practica ceea ce este numit mai.ales „sfinţenie", în vreme ce alţii nu cunoscuseră niciodată starea de om căsătorit şi îşi păstrau „fecioria". „Fiii legământului" se considerau, aşadar, eliberaţi de obligaţiile bazate pe *Fac.* 1, 28. Tocmai acest aspect le este reproşat de iudeii împotriva căror polemizează Afraate şi care invocă în speţă, ca singur argument, binecuvântările date lui Adam, Noe şi Avraam[44]. Afraate îi acuză pe aceşti iudei de „neruşinare", vină adeseori repetată de scriitorii creştini la adresa evreilor, consideraţi ca adversari ai celibatului monastic şi ai fecioriei consacrate[45]. în realitate, ceea ce le reproşau evreii „fiilor legământului" nu era atât faptul că aceştia confereau o valoare religioasă înfrânării, cât faptul că practicau înfrânarea în condiţii de natură să golească de sens binecuvântarea din *Fac.* 1, 28. Adoptând înfrânarea şi acordându-i valoare religioasă, „fiii legământului" îşi conformau conduita, la fel cum o făcuseră înaintea lor şi esenienii, concepţiilor iudaice tradiţionale, care făceau din abstinenţa sexuală o condiţie necesară celui ce avea de împlinit o funcţiune sacră sau care avea orice fel de atingere cu

42. *Apologia iudeilor, loc. cit.,* 3; Dupont-Sommer, p. 35.

43. *Vie contemplative,* § 13 si 18, ed. Miquel et Daumas. Paris, 1963, p. 86-87 şi 90-91: terapeuţii sunt descrişi ca bărbaţi cu soţie şi copii, pe care-i părăsesc, în momentul în care intră în ordin, odată cu bunurile lor.

44. *Dem.* 18, col. 817-820.

45. M, Simon, *op. cit.,* p. 251. arată corect că acuzaţia de imoralitate lansată la adresa evreilor este legată de opoziţia lor la idealul ascetic şi fecioresc care, la acea epocă, tindea să prevaleze în Biserică.

domeniul sacrului. în general. Chiar şi cuvântul „sfinţenie". *qaddisutn,* utilizat de Afraate, Efrem şi de alţi scriitori sirieni, pentru a desemna înfrânarea, este foarte revelator în acest sens. La fel ca sub pana iui Filon, care vede în *oawtrig* esenţa esenianismului, cuvântul trebuie înţeles în semnificaţia sa ebraică, unde el se aplică oricărei persoane sau oricărui obiect care, la un moment dat, se găseşte într-o relaţie exclusivă cu sacrul şi cu „Cel Sfânt"[46].

46. într-un articol apărut pe când studiul de faţă era deja la tipar, *Les Racines du celibat essenien,* în *Revue de Qumran,* nr. 27. dec. 1970, p. 323-342, A. Marx vede „rădăcina principală, dar nu unică" a celibatului esenian în ideologia luptei duhovniceşti, pentm motivul arătat mai sus, p. 23. Fără a nega importanţa acestui motiv, care joacă un anumit rol şi în celibatul monastic, credem totuşi că fundamental este cel legat de puritatea rituală.

2 Filon şi originile monahismului

Problema raporturilor dintre Filon şi monahismul creştin se discută de mult timp, de secole am putea spune, cu referire la terapeuţi. Se ştie că Eusebiu din Cezareea îi considera pe asceţii pe care îi descrie în *De vita contemplativa* ca membri ai primei comunităţi creştine din Alexandria. După marea înflorire a monahismului din secolul al IV-lea, Sfântul Ieronim, reluând teza lui Eusebiu, scotea din ea dovada că monahii din epoca sa nu făceau decât să perpetueze modul de viaţă al primilor creştini *(De viris ilustribus,* 11). Ceva mai târziu, Ioan Cassian, refăcând istoria instituţiei monastice, o împodobea cu origini apostolice şi îi indica începuturile în mişcarea terapeuţilor; aceştia nu sunt numiţi direct, dar modul cum descrie viaţa călugărilor trăitori la marginile Alexandriei şi care şi-ar fi primit rânduielile de la Evanghelistul Marcu însuşi se inspiră vizibil din Filon, prin intermediul analizei lui Eusebiu *{Despre rânduielile chinoviilor, 2,* 5). Desigur, sunt izbitoare asemănările între felul de viaţă al terapeuţilor şi cel al călugărilor egipteni, îndeosebi cei din deşertul Nitriei şi din pustia Schetică, situate chiar în Egiptul Inferior, la sud-est de Alexandria, şi care au reprezentat, în secolele al IV-lea şi al V-lea, unul dintre principalele nuclee ale vieţii monastice practicate în forma semi-anahoretică; aceste centre ne sunt bine cunoscute datorită mai ales lucrării lui Paladie, *Istoria lausiacă,* diverselor culegeri din *Apophthegmata Patrum* şi lui Ioan Cassian însuşi. Călugării din Kellia, deşert de lângă pustia Ni-

triei[47], locuiau separat, în chilii aşezate una faţă de alta la asemenea distanţă încât vieţuitorii puteau să trăiască fiecare în singurătate, dar putând, în acelaşi timp, să se şi viziteze cu uşurinţă unii pe alţii (după Rufin, *Historta monachorum in Aegypto,* 22; compară cu *Contempl.,* 24); ei petreceau în chilii şase zile din săptămână, ocupându-se în principal cu recitarea meditativă a Scripturii *(melete)* şi, asemenea terapeuţilor, în fiecare sâmbătă seara se adunau în biserică, unde participau împreună la o masă *{agape),* urmată de o liturghie, care se desfăşura toată noaptea de sâmbătă spre duminică; tot asemenea terapeuţilor, călugării, a căror hrană era alcătuită mai ales din pâine şi sare, nu luau decât o masă pe zi, seara, şi se ştie că unii îşi prelungeau postul două sau trei zile (ceea ce se numea *eĂxeiv xăq 5vo, zăg Tpeîq),* dacă nu chiar toată săptămâna *(EX%EIV ir\v âpSofiăSa),* nehrănindu-se decât la *agape* (compară şi cu *Contempl.,* 34-35). Admirabilul erudit care a fost Bernard de Montfaucon nu a întârziat să scoată în evidenţă aceste asemănări, deşi a rămas prizonierul punctelor de vedere ale lui Eusebiu. La sfârşitul secolului trecut, aceste asemănări au servit la susţinerea unei teze de un oarecare răsunet, cea a savantului din Strasbourg, Lucius *(Die Therapeuten,* Strasbourg, 1879); el le invoca în scopuri complet opuse celor avute în vedere de Sfântul Ieronim şi de succesorii săi: *De vita contemplativa* nu i-ar aparţine lui Filon, ci ar fi opera unui autor creştin din secolul al III-lea, care ar fi găsit această modalitate ingenioasă de a conferi certificate de nobleţe şi o vechime respectabilă unui fenomen pe atunci nou în Biserică, anume monahismul. Autenticitatea filoniană a acestui tratat a fost solid stabilită de Massebieau şi de Conybeare, iar teza lui Lucius nu mai

47. Mai precis, zona deşertică din partea stângă a Deltei Nilului (N. tr.).

poate fi luată în considerare. Problema raporturilor dintre terapeuţi şi călugării creştini rămâne deci în discuţie şi putem afirma că, de la sfârşitul secolului trecut, nu s-a mai înregistrat nici un progres în soluţionarea ei. Poate doar faptul că astăzi vedem mai bine legăturile monahismului creştin cu iudaismul elenistic; terapeuţii nu reprezintă un fenomen izolat; tendinţe anahoretice asemănătoare mai apar şi în cazul esenienilor, cunoscuţi şi ei de Filon, a căror organizare evocă mai degrabă monahismul pahomian, de tip cenobitic; la sectarii de la Qumran, oricare ar fi fost legăturile lor cu esenianismul, de care unii au vrut să lege originile monahismului creştin din Mesopotamia; la asceţii izolaţi, cum ar fi Bannus, alături de care Iosef Flavius a trăit vreme de trei ani (cum avea să facă şi Pahomie, în preajma lui Palamon!); ca să nu mai vorbim de Sfântul Ioan Botezătorul, invocat chiar de călugării creştini ca începător al cinului monahicesc. Intenţia mea nu este să reiau problema terapeuţilor sau a eventualelor lor legături istorice cu monahismul creştin; între ei şi primii creştini există totuşi un hiatus de mai bine de două secole şi nu avem nici un mijloc să putem suplini absenţa documentelor. De altfel, s-ar cuveni să nu trecem cu vederea deosebirile importante, fie numai cele privind lucrarea mâinilor, care ocupă un loc însemnat în viaţa călugărilor egipteni.

Intenţia mea este de a privi problema dintr-o perspectivă mult mai largă, de a cerceta întreaga operă a lui Filon, sau cel puţin un aspect important al ei, acela al cărui ideal se concretizează cu precizie, dar nu în mod exclusiv, în felul de viaţă al terapeuţilor. Cu alte cuvinte, întrebarea pe care o iau în considerare este să aflăm în ce măsură putem găsi, încă de la Filon, temele fundamentale ale idealului monastic.

Monahismul apărea la început ca separare de lume, ca *ă:* călugărul renunţă la toate activităţile omului

trăitor în societate, pentru a se consacra vieţii contemplative. Opinia pe care Filon şi-o face despre raporturile dintre „viaţa practică" (jSiog *TtpaKTiKâg)* şi „viaţa contemplativă" (jSioc *decoprixiKoq)* este supusă controversei, iar declaraţiile sale în această privinţă par uneori contradictorii; Massebieau a văzut aici indiciul unei evoluţii a gândirii lui Filon care, iniţial ataşat unui ideal pur contemplativ, ar fi acordat ulterior mai multă valoare vieţii practice; unii, ca Wolfson *(Philo.,* II, p. 262-266), au crezut că, în realitate, Filon menţinea echilibrul între cele două feluri de viaţă. La drept vorbind, pare mai sigur că Filon, conformându-se unei tendinţe profunde a filosofiei greceşti, care urcă cel puţin până la Platon, acorda în principiu întâietate vieţii contemplative, spre care se simţea atras prin natura spiritului şi a gusturilor sale: într-o bine cunoscută pagină care deschide cea de-a III-a carte a *Regulilor speciale,* Filon îşi evocă nostalgic anii de tinereţe consacraţi vieţii contemplative (poate la terapeuţi, după cum Goodenough, se pare, a presupus-o cel dintâi, în *By Light Light,* p. 263), viaţă fericită pe care a fost nevoit să o părăsească, spre a-şi asuma sarcinile şi grijile vieţii politice; această pagină anunţă o alta, nu mai puţin celebră, în care Sfântul Grigorie de Nazianz *(Poem despre propria viaţă)* evocă felul cum ajunsese sfâşiat, pe de o parte, între viaţa contemplativă, în cazul de faţă starea călugărească, spre care se simţea intim îndemnat şi. de cealaltă parte, viaţa practică, pentru el cariera ecleziastică, pe care a fost nevoit să o îmbrăţişeze, apărând-o cu trupul său. în acelaşi timp, Filon nu subestimează importanţa datoriilor politice şi sociale; în *De migratione,* 90, el îi critică sever pe cei care se poartă ca şi cum ar trăi singuri în deşert, fără a ţine seama nici de cetate, nici de casă, nici de societatea omenească, sub pretext că ei caută adevărul în sine (o altă dezvoltare, cu to-

tul remarcabilă în acest sens, în *Dejuga,* 23-38). Viaţa contemplativă nu trebuie îmbrăţişată, prin urmare, din egoism sau din necunoaşterea îndatoririlor noastre politice; tocmai de aceea ea este desăvârşită, îndeosebi când urmează vieţii practice: „viaţa contemplativă, când urmează, la bătrâneţe, unei vieţi practice, exercitată de-a lungul tinereţii, este cea mai bună şi cea mai sfântă" *(De praemiis et poenis,* 51; vezi şi *Quaestiones in Exodum,* II, 31); bine este să aşteptăm să ne fie oferită ca pe un har neaşteptat, ca pe un fel de iluminare *(De sacrificiis,* 78). Se cuvine să observăm că, în textul citat din *De praemiis,* expresia „viaţă practică" este folosită cu referire la istoria lui Iacob; în acest context, ea nu desemnează numai, conform sensului stoicilor, o activitate politică şi socială, ci şi activitatea morală dreaptă, *ăcKîicng,* prin care Iacob, „ascetul" prin excelenţă, va deveni Israel, „cel care L-a văzut pe Dumnezeu", cu alte cuvinte: „contemplativul"; această nouă nuanţă a cuvântului *npaKTiKog,* care se regăseşte şi în alte locuri la Filon, este foarte importantă din punctul de vedere al istoriei ulterioare a termenului căci, la capătul acestei istorii, cuvântul *npaxxiKi]* desemnează, la Evagrie Ponticul, marele teoretician al monahismului (iar acest sens va rămâne fixat, după el, în toată tradiţia monastică), înainte de toate, o activitate morală, practicarea virtuţilor, lupta împotriva patimilor, asceza însăşi, iar aceasta la călugărul care, prin starea vieţii sale, este departe de „viaţa practică" în sensul obişnuit, stoic, al expresiei.

Dar încă nu am citat textul cel mai important pentru discuţia noastră: este vorba despre *Quaestiones in Genesim,* IV, 47, din care, în limba greacă, s-a păstrat doar un scurt fragment. Aici Filon distinge trei feluri de viaţă: viaţa contemplativă, cea mai bună, pe care o duce înţeleptul: acesta, spune el, „caută împăcarea (?pe/ita), liniştirea *(ănpayp.o<yvvr\)*

şi odihna (sau, mai exact, disponibilitatea pentru meditaţie, *a%okr]).* pentru a dobândi astfel vederea dumnezeiască în pace *(rjGvxicc)";* opusă acesteia este viaţa în împrăştiere (? substratul grec e incert), a omului „învârtoşat" *(cpavÂog,* aceeaşi opoziţie între aceste două tipuri umane, în termeni analogi, în *De Abrahamo,* 20-22): acesta „caută cetatea, mulţimile oraşului, intrigile *((pvpţiâg)* oamenilor şi ale negustorilor". Intre cele două se situează viaţa practică sau activă a omului care nu este încă suficient de puternic pentru a părăsi oraşuJ şi activităţile politice *{noXixeia)* şi pentm a dobândi pacea *rjavxicc,* dar înaintează în acest sens tocmai prin acţiunile *noXireia-Qi.* Astfel, viaţa practică apare ca un spaţiu intermediar, de mijloc *(/lâcov),* ca ceva ce nu este, aşadar, în principiu, nici bun, nici rău (cf. *Quod deîerius,* 68: Cain, dacă ar fi vegheat asupra lui Abel, ar fi putut avea parte, dacă nu de o viaţă desăvârşită, cel puţin de o „viaţă amestecată şi de mijloc" *(Ketcpapievog* [corr] *xai jieaoq jiioq),* şi nu de o viaţă de răutate desăvârşită). Prin urmare, viaţa practică poate fi trăită cu bun folos, dar în realitate ea este, cel mai adesea, dăunătoare; tocmai caracterul ei de viată mixtă, de amestec, o face impură. Personajul cel mai reprezentativ în acest sens este Iosif, faţă de care Filon are o atitudine ambiguă, cum ambiguă este şi realitatea simbolizată prin Iosif. I se întâmplă, desigur, să-1 şi laude, îndeosebi în *De Josepho;* dar cel mai adesea îl aminteşte cu rezervă, dacă nu chiar acuzator; în ochii lui, Iosif este, prin excelenţă, tipul omului *noXixiKog,* mereu împărţit între ţeluri contradictorii, solicitat în acelaşi timp de Egipt şi de vanităţile sale şi, de cealaltă parte, de chemarea „casei părintelui său", neştiind cum să aleagă tranşant între cele două şi manifestându-şi nehotărârea chiar în ambiguitatea făgăduinţelor sale *(De migratione,* 158-163). Această trăsătură a caracte-

rului şi a învăţăturii lui Iosif este cea pe care a desemnat-o Moise. afirmă Filon, când vorbeşte despre haina lui „pestriţă" *(noiKiXoq),* făcută dintr-o ţesătură „amestecată, complicată şi pestriţă" *(Quod deterius, 6-1* şi cf. *De somniis,* I, 219-227). în opoziţie cu Iacob care, prin practică şi asceză, a devenit un „văzător al lui Dumnezeu", cu Isaac, căruia viaţa contemplativă i-a fost dată în plus, ca un har precoce, Iosif este cel care n-a ştiut să se izbăvească de viaţa practică, a rămas legat de bunurile materiale şi înrobit slavei deşarte *(De somniis,* II). înţeleptul, contemplativul, se va retrage aşadar din viaţa politică şi din preocupările omeneşti *(De ebrietate,* 86, *vnoxcopeiv);* asemenea marelui preot, când intră în altar, el va îmbrăca un veşmânt „neamestecat" *(rj ăno'iKiXog aroĂr/, ibid.)* sau, precum terapeuţii, se va înveşmânta în alb *(Contempl.,* 66), lepădând haina lui Iosif, despre care Scriptura spune nu doar că era pestriţă şi amestecată, dar şi „muiată în sânge" *(Fac.* 37, 31), „dat fiind că viaţa oricărui om politic este murdară" *(De somniis,* I, 221). Se va îndepărta şi de mulţime, şi de societatea oamenilor stăpâniţi de viciu şi hărţuiţi de grijile afacerilor (cf. *Reguli speciale,* II, 42-49; *Quod omnis probus,* 63); va părăsi oraşul, locul prin excelenţă al *politeia-ei,* urmând pilda esenienilor, care „fugiră din lume din cauza nedreptăţilor obişnuite celor care trăiesc în ea, încredinţaţi că sufletele lor vor dobândi boli incurabile de pe urma amestecului cu acestea, aşa după cum din orice atmosferă dăunătoare se iveşte boala" *(ibid.* 73); urmând de asemenea pilda terapeuţilor, care pleacă şi se stabilesc în afara aşezărilor omeneşti, „căci orice oraş, chiar şi cel mai bine administrat, este plin de necazuri şi de încurcături indescriptibile" *(Contempl.* 19). Pacea doar în pustie este de găsit (joc de cuvinte: fipefiicx şi epr|u.oţ), pustia fiind, în antiteză cu oraşul, locul purificării,

al lucrării curate şi neamestecate (cf. *Viaţa lui Moise,* JI, 214: „deşertul..., loc preacurat şi liniştit"). Textul esenţial, din acest punct de vedere, este *De decalogo,* 2-13: Filon expune aici motivele pentm care Dumnezeu nu a promulgat Legea în vreun oraş, ci „în adâncul deşertului"; s-a întâmplat aşa, spune el, pentru că oraşele sunt pline de răutăţi şi de blestemăţii, atât cu privire la Dumnezeu cât şi cu privire la oameni; drept pentru care se cuvenea ca sufletele celor ce primeau Legea să fie curăţite mai întâi de toată murdăria adunată din promiscuitatea oraşului; iar pustia era singurul loc unde evreii se puteau curaţi, însă nu dintr-o dată, ci treptat, pe parcursul unei lungi călătorii. Tot în pustie se retrage Moise, înainte de Ieşire, păstorind turmele socrului său, „departe de preocupările vulgare ale politicii, până în pustie, pentm a se feri de rău" *(De sacrijiciis,* 50). Chiar înainte de Moise, tot în deşert se retrage şi Avraam - iar omul cumsecade trebuie să-1 urmeze - după cea de-a doua ieşire a sa (prima îl purtase doar dintr-un oraş într-altul), căci „cei care-L caută pe Dumnezeu şi se zoresc să-L afle iubesc singurătatea, ştiind cât de mult o preţuieşte El şi, astfel, mai presus de orice, se silesc să devină asemănători naturii Sale fericite şi preafericite" *(De Abrahamo,* 85-87). Tot aşa apare şi singurătatea *(jiovcoaig) aflată* de contemplativ în pustie; este o singurătate necesară spre a-L întâlni pe Dumnezeu care, şi El, este singur *(p.6vog).* Aşadar nu din mizantropie caută şi „iubeşte singurătatea" (a se compara cu cele spuse despre terapeuţi, *Contempl.,* 20) şi se „retrage" *(vnoxcopet)* departe de oameni, ci pentru că singurătatea este indispensabilă contemplaţiei *(ibid.,* 21). Când stătea de vorbă cu Dumnezeu, Moise avea nevoie să fie cu desăvârşire singur, astfel încât Iosua, slujitorul său, care de obicei împărţea acelaşi acoperiş şi aceeaşi masă cu el, trebuia să se îndepărteze *(De*

virtuţi bus, 55). Dumnezeu îi cercetează pe cei singuri, aşa cum era Sara atunci când a zămislit în chip tainic, *novcoOeîaav (De Cherubim,* 45), detaliu cu atât mai expresiv la Filon, cu cât este absent din textul scripturistic, nu numai din Septuagintă, ci şi din cel ebraic *(Fac.* 21, 1). Isaac, contemplativul prin excelenţă, opus lumescului Iosif, pleacă singur în pustie, atunci când vrea să mediteze, aşa cum se spune şi în *Facere* 24, 63: vezi comentariul lui Filon, *Quaest. Gen.,* IV, 140 şi compară cu *Alegoriile Legii,* III, 43 şi cu *Quod deterius,* 29: Isaac vrea să se însingureze *(iSiâţeiv:* este termenul pe care-1 va folosi şi Sfântul Vasile în *Regulile* sale, pentru a desemna însingurarea călugărului), pentru a putea vorbi faţă către faţă *(îdioXoyrjaaaGai)* cu Dumnezeu. Ne aflăm chiar pe calea care conduce la celebra formulă cu care se încheie *Eneadele* lui Plotin: „singur să fugi către Cel singur".

Călugării creştini vor fugi şi ei în pustie pentru a afla *rjcrvxicc* şi singurătatea cu Dumnezeu. „Pentru ce fugi de noi?" - a fost întrebat într-o zi avva Arsenie, călugăr din pustia Schetică: „Dumnezeu ştie că vă iubesc, răspunse el, dar nu pot fi în acelaşi timp şi cu oamenii, şi cu Dumnezeu" *(PG,* 65, 92 A)[48]. Anahoreza este, fără îndoială, fenomenul cel mai spectaculos al monahismului, aşa cum se manifestă el în Biserică la sfârşitul secolului al III-lea, iar ţelul ei este de a călăuzi spre dobândirea a ceea ce literatura monastică numeşte, şi ea, *i)ovxia:* a se vedea tratatul lui Evagrie intitulat *Fundamentele vieţii monahale* sau *Hypotyposa* care, în realitate, este un tratat despre *rjGVxia*[19]. Evident, *r\avxicc* nu

48. Vezi pentru trad. rom. *Pateric,* Alba Iulia, 1990, p. 15 (N. tr.).

49. Pr. Stăniloae traduce titlul după cum urmează: *A lui Evagrie Monahul, Schiţă monahicească, în care se arată cum trebuie să ne ne-*

este *ânâOeia* şi nici nu este suficientă pentru a elibera, *ispo facio,* din robia patimilor; călugării au experiat-o la fel de bine ca şi Filon (vezi *Alegoriile Legilor,* 11, 85); exact aici, între *rjavxicc* şi *ănăOeia* se inserează, la Evagrie, acel *praktike,* care poate dura întreaga viaţă. Nu mai puţin adevărat este că *y]GV%ia* defineşte starea monahală însăşi: călugărul va fi, în mod tradiţional, un „isihast". Se poate afirma, cu greutate totuşi, că tradiţia monastică depinde aici direct de . Filon. El nu face decât să reia un loc comun al filosofiei elenistice (după cum a arătat P. Festugiere, *Revelation,* II, p. 527-528), căreia tradiţia monastică pare a-i fi în parte tributară, cel puţin în formele ei literare. Mistica filoniană a deşertului a putut influenţa, într-o manieră mult mai directă, tradiţia monahală, cel puţin în măsura în care se referă la tema biblică a pustiei, concepută ca loc al prieteniei şi intimităţii cu Dumnezeu (cf. *Osea 2,* 16). Dar aceasta nu este, în contextul literaturii monastice, decât o temă literară, departe de a fi dominantă. Călugării au, îndeobşte, o concepţie mult mai realistă asupra pustiei, puternic înrădăcinată şi ea în Biblie şi în mentalitatea semitică: pentru ei, deşertul reprezintă mai cu seamă tărâmul demonilor şi, în consecinţă, locul privilegiat al războiului duhovnicesc. Această reprezentare a deşertului, atât de comună în toate izvoarele monastice, pare a-i fi cu totul străină lui Filon.

într-o altă privinţă, textele lui Filon par a avea o afinitate mult mai strânsă cu ceea ce putem citi în izvoarele monastice. Este vorba despre demersul care în mod normal premerge acestei *ăvax(bpt]<Jiq* şi care este renunţarea, *ănoxayr]*

---

voim şi să ne liniştim (vezi *Filoc. Rom,* ed. cit., p. 63), conform versiunii latineşti: *Evagrii monachi, Rerum monachalium rationes, earumque juxta quietem appositio* (N. tr.).

sau *ă/iozacig.* Această renunţare vizează mai întâi toate bunurile aflate în posesie. Filon spune că terapeuţii, când intrau în ordin, îşi abandonau bunurile lăsându-le rudelor apropiate *(Conrempl.,* 13); el însuşi nu pierde din vedere să menţioneze că şi unii dintre înţelepţii păgâni, cum ar fi Anaxagora sau Democrit, au renunţat la terenurile lor agricole pentni a se dedica filosofiei; dar, adaugă el, ei au făcut aceasta doar pentru a se scăpa de ele, fără a aduce vreun câştig cuiva; terapeuţii, în schimb, dau dovadă de mai mult altruism, iar punctul de vedere al lui Filon este, în ocurenţă, destul de apropiat celui din *Matei* 19, 21: „Dacă voieşti să fii desăvârşit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor...", cuvânt care, conform biografului său, a stârnit vocaţia Sfântului Antonie *(Vita Antonii,* 2); dar se cuvine să adăugăm că Sfântul Atanasie menţionează în continuare, după ce spune că Antonie îşi lăsase averea oamenilor din satul său, că făcuse astfel ca „să nu-i mai pricinuiască griji"[3]"; tot aşa, Filon mărturiseşte că şi terapeuţii îşi lepădau bogăţiile pentru că gestionarea acestora „le ia prea mult timp" *(Contemp.,* 16); în ambele cazuri, dorinţa de a-şi asigura *rjavxioc* apare deci ca motiv dominant, iar altruismul sau milostenia evanghelică rămân pe un plan secund.

Alt obiect al renunţării: familia, patria. Când nu se mai simt reţinuţi de momeala bunurilor personale, terapeuţii, ne spune Filon, „fug fără să mai privească înapoi, părăsindu-şi fraţii, copiii, nevestele, părinţii, familiile lor numeroase, prietenii mult îndrăgiţi, patria..." *(ibid.,* 18: a se compara cu ce

---

50. Vezi trad. rom., *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie, Scrisă şi trimisă monahilor de cel între Sfinţi Părintele nostru Atanasie, episcopul Alexandriei,* în voi. Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri,* Partea a doua, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae. Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R.. *PSB* 16, Bucureşti, 1988, p.192 (N. tr.).

spune tot el în *Alegoriile Legilor.* JI, 85: „Adesea, părăsindu-şi părinţi, prieteni, patrie şi plecând în pustie..."); acelaşi lucru îl făceau deja Jeviţii care erau, şi ei, într-un fel,,.terapeuţi", de vreme ce menirea lor înaintea lui Dumnezeu era aceea de „a sluji" şi de „a se ruga" (foarte semnificativă este asocierea, frecventă la Filon, a termenilor *Bepanevei v* şi *î%£TEV£iv, 6epa7cevrrjg* şi *îxexrig, Oepansiaşi i%£(yia,* cf. *Vîrt.* 221, bine subliniată de V. Nikiprowetzky, *Revue des etudesjuives,* 1963, p. 241-278): pentru a se hărăzi cu totul lui Dumnezeu, „ei şi-au părăsit copii, părinţi, fraţi, cele mai apropiate şi mai dragi fiinţe" *(De sacrificiis,* 129). Cu atât mai mult marele preot are obligaţia, pentru a se pune cu totul în slujba lui Dumnezeu, să se facă pe sine străin *(ăXXorpiovadai)* tuturor legăturilor de sânge, să-şi înfrângă afecţiunea faţă de ai săi, părinţi, copii, fraţi (cf. *Reguli speciale,* I, 114). Filon observă că, în cazul lui Noe, Biblia nu consemnează, ca în alte părţi, lista strămoşilor şi părinţilor lui; aceasta este pentru a arăta, explică el, că „înţeleptul nu are nici casă, nici rudenie, nici patrie" *(De Abrahamo,* 31). Dar modelul prin excelenţă al subiectului în discuţie este Avraam, care nu s-a lăsat reţinut de farmecul neamurilor şi al patriei ci, de îndată ce a primit porunca, şi-a părăsit ţara, familia, casa părintească, pentru a dobândi un pământ străin *(ibid.,* 62-67).

Atingem aici una dintre noţiunile de bază ale ascezei călugăreşti, anume *^evireia,* adică demersul prin care călugărul se smulge din mediul său natural, familia şi patria sa, pentru a pleca să vieţuiască altundeva, printre străini; nu este vorba aici doar de preceptul evanghelic referitor la despărţirea de cei apropiaţi: tată, mamă, soţie, copii, fraţi şi surori *(Luca* 14, 26); elementul esenţial este expatrierea, dezrădăcinarea, faptul de a se pune pe sine în condiţia de

străin; vocaţia călugărească se face auzită în chiar termenii chemării adresate lui Avraam; când Ioan Colov a împlinit 18 ani. ni se spune în istoria coptă a *Vieţii* lui (scrisă de Zaharia de Sekhou), îl auzi, într-un fel de extaz, pe Dumnezeu spunându-i: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi vino în muntele Natronului, care este Schetia..."[51] *{Annales du Musee Guimet,* 25, p. 326; vezi şi epistola 63 a Sfântului Ambrozie, despre Eusebiu de Vercellae, epistola 22 a Sfântului Ieronim, adresată lui Eustochie, § 1, Cassian, *Convorbiri,* III, 6 etc.)[52]. Filon înţelege plecarea lui Avraam mai degrabă într-un sens spiritual, văzând în ea transmutarea lumii sensibile în lumea invizibilă; dar valoarea tipologică pe care i-a conferit-o el relatării a influenţat probabil sensul dobândit ulterior, în contextul literaturii monastice. în orice caz, învăţătura despre *£,evireia* este amplu dezvoltată în opera lui, cuprinzând elementele esenţiale care o vor caracteriza ulterior. Terapeuţii trebuie să-şi părăsească nu doar familia, ci şi „ţara în care s-au născut şi în care au fost crescuţi, pentru că obişnuinţa este ademenitoare şi constituie o momeală de temut" *(ContempL,* 18). La fel, „acela care s-a scârbit de voluptăţi şi de pofte deşarte şi s-a hotărât sincer să se ţină deasupra patimilor trebuie să se pregătească să plece, lăsând fără întoarcere casa şi patria lui, neamuri şi prieteni; căci obişnuinţa este foarte ademenitoare: rămânând pe loc, eşti în pericol să fii prins şi înrobit de atâtea farmece învăluitoare, ale căror închipuiri revin mereu să-ţi tulbure liniştirea urmată

51. Cf. *Fac.* 12, 1(N. tr.).

52. Pt. trad. rom., cf. Sf. Ambrozie, *Scrisori,* în *Scrieri. Partea a do ua,* PSB 53, trad. prof. D. Popescu, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Bu cureşti, 1994, p. 260-261; Sf.Ioan Cassian, *Convorbiri duhovniceşti,* în *Scrieri alese,* PSB 57, trad. prof. V. Cojocaru şi D. Popescu, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Bucureşti 1990, p. 349 (N. tr.).

proastei purtări de mai înainte şi să-ţi stârnească amintiri încă proaspete, pe care mai bine ar fi dacă le-ai da uitării. Mulţi oameni s-au liniştit înstrăinându-se..., căci despămrea te obligă să mergi în gol, în absenţa oricărei provocări" *(De praemiis,* 17-19, trad. Beckaert). Acest fragment defineşte într-un mod remarcabil motivaţiile acelei *^evtreia* călugăreşti, complement firesc pentru *âvaxcbprjcng* şi pentru */uovcomg. A* se vedea şi *Legi speciale, I,* 68-70, unde sunt analizate aceleaşi foloase duhovniceşti pe care le dăruiesc sufletului pelerinajele la Ierusalim şi la Templu, un fel de *ţevizeia* cu durată limitată: pelerinajul te obligă să-ţi părăseşti, cel puţin temporar, patria, familia şi prietenii, pentru a merge într-o ţară străină; această înstrăinare le oferă celor care o săvârşesc desprinderea de grijile obişnuite ale vieţii şi, în acelaşi timp, răgazul şi disponibilitatea *(axoXrf).* Mistica pelerinajului, larg răspândită în istoria religilor, este strâns legată de spiritualitatea, mai cu seamă monastică, a *^evireia.*

Ajungem astfel la un aspect mai profund al idealului nonahal. Călugărul, dacă se desprinde din mediul său natural, prin *ănoxayr], ăvaxcbpr/aig* şi *^evireia,* şi pleacă să răiască printre străini, în singurătatea deşertului, o face pentru a se putea dărui întru totul lui Dumnezeu. într-un text jndamental pentru istoria cuvântului *fiovaxog,* Eusebiu, ^mentând Psalmul *61* (68, în versiunea ebraică), versetul 7[53], ice observaţia că, pentru a traduce cuvântul evreiesc *diîdîm,* pluralul de *la yâhîd,* „singuratic", „izolat", versiule greceşti au recurs la termeni diferiţi, stabilind între eşti termeni un fel de echivalenţă: lui *fxovaxog,* utilizat de mah, îi corespunde în speţă *fiovorponog,* în Septuagintă.

53. în trad. rom. vezi *Ps.* 67, 6 (N. tr.).

Căci aceşti */uovaxoi.* explică el, pot fi numiţi şi *fiovoTpoTtoi,* de vreme ce au un comportament unic şi o lucrare îndreptată într-un singur scop. Avem aici un element esenţial al idealului monastic: călugărul este un om care nu admite nici un fel de împărţire a vieţii lui. Este de asemenea un element esenţial pentru idealul contemplativ al lui Filon: ceea ce îi reproşează el lui Iosif este, în fond, faptul de a fi un om împărţit, „divizat în mai multe direcţii, pentru că îşi propusese mai multe ţeluri de atins în viaţă" *(De somniis,* II, 11). Adevăratul slujitor al lui Dumnezeu este cel ce „nu are decât un singur scop şi un singur ţel: acela de a-L sluji" *(depOneveiv, De Abrahamc,* 130). Dacă înţeleptul, ridicându-se deasupra turmei, lasă deoparte preocupările omeneşti, o face tocmai spre „a-i sluji doar Celui ce este" *(De ebrietate,* 86), spre „a trăi numai pentru Dumnezeu", *decp fiovcp ţfjoai (De mutatione,* 213). în *De fuga,* 35, Filon defineşte viaţa contemplativă cape o viaţă *ă^ixTog,* neamestecată, *ăxoivcovriTog,* fără însoţirea cu oamenii, *jiovcoxixog,* singuratică şi, de asemenea, *fiovorponog,* dedicată unei singure lucrări. Dar contemplativul nu are de săvârşit unimea numai în lucrarea sa, ci are a o împlini şi, sau mai ales, în sufletul său, punând capăt mulţimii de patimi; căci trebuie să fii „unic" *(eîg,* nu doar */j.6vog),* pentru a te putea îndrepta spre Cel care este Unime *(De migratione,* 60-62 şi, mai jos, la 153, unde Filon îl opune pe cel care se concentrează asupra unui singur obiect şi care, prin aceasta, devine simplu şi neamestecat, celui care îşi risipeşte existenţa în urmărirea mai multor scopuri, devenind astfel el însuşi, cu adevărat, „multiplu"). Aşa era Adam, unul *(eîg),* asemănător prin unimea sa lumii şi lui Dumnezeu, înainte de cădere, înainte chiar de facerea Evei, care a explicitat o dualitate latentă în el *(De opifício,* 151-152); Adam a fost pedepsit pentru că a preferat diada,

simbolizată prin pomul cunoaşterii binelui şi râuJui. Monadei *(De somniis.* II, 70). Ideea subiacentă este aceea că, pentru a-L putea contempla pe Dumnezeu, trebuie să fi devenit monadă, după cum El însuşi este Monadă (cf. *Quaest. in Ex.,* II, 29: când intelectul profetic este plin de Dumnezeu, el devine asemenea Monadei, nefiind amestecat cu nimic din ceea ce este legat de dualitate şi fiind absorbit în firea Unimii); cu alte cuvinte, omul trebuie să devină, conform teoriei platoniciene a asimilării cu Dumnezeu, asemenea Lui.

Idealul monahal mi se pare a fi direct tributar, în această privinţă, mai degrabă eticii biblice şi îndeosebi eticii iuieo-creştine, a cărei virtute fundamentală este „simplitatea" *ănĂOTTjg).* Dumnezeul Bibliei este un Dumnezeu care vrea ă fie slujit fără şovăire, din „toată inima" *(kâl leb),* cu o inimă unită" *(leb 'ehâd),* şi tocmai de această şovăială între ime şi Dumnezeu vrea călugărul să scape (aici sunt întru toii de acord cu observaţiile făcute de doamna Harl, în *Revue zs etudes grecques,* 1960, p. 464-474). Tocmai acesta este motivul fundamental pentru care lugărul renunţă la viaţa de familie. Se ştie că primul sens cuvântului *fiovaxog* şi mai cu seamă al echivalentului *i* sirian *xhâdăyî,* este acela de „celibatar", de „înfrânat"; în nah, Adam e numit *juova%og* înainte de crearea Evei, ă la *Fac. 2,* 18. *Movaxog* este, mai întâi, un „înfrânat" e renunţă la căsătorie, pentru că aceasta este izvorul di-îrii şi al şovăirii (cf. / *Cor.* 7, 34, unde se spune că cel îtorit este un om împărţit, *jde/uspicrrai).* Care este poziţia Filon cu privire la acest aspect esenţial pentru idealul lastic? ilon, fidel eticii iudaice, se arată în general foarte fabil căsătoriei, în ciuda puţinului respect pe care îl arată ru femeie. Marele preot însuşi este obligat şi el să se

căsătorească *(Reguli speciale,* 1. 101 *sq.).* La fel terapeuţii, atunci când intră în ordin, nu-şi părăsesc doar fraţii şi copiii, ci şi nevasta *(ContempL,* 18); aşadar, ei trăiesc de acum înainte în celibat. Mai mult. terapeutridele sunt, în marea lor majoritate, femei vârstnice şi fecioare, iar Filon precizează că, dacă şi-au asumat votul înfrânării, „nu au făcut-o din constrângere, ca unele preotese elene, ci nesilite de nimeni, din dorinţa lor fierbinte de înţelepciune: pentru a trăi în apropierea înţelepciunii, ele şi-au dispreţuit plăcerile trupului; au dorit să se bucure nu de un vlăstar muritor, ci de unul nemuritor, aşa cum numai sufletul iubit de Dumnezeu poate să nască, după ce Tatăl seamănă în el razele inteligibile prin care va putea contempla învăţăturile înţelepciunii" *(ContempL,* 68). Avem exprimată aici teoria filoniană a nunţii spirituale, dezvoltată pe larg în *De Cherubim,* 40-52: Dumnezeu intră în dialog cu o natură curată şi feciorelnică, de aceea nu vorbeşte cu Sara, decât atunci când a părăsit „toate cele fireşti femeilor" şi şi-a „redobândit stare de fecioară curată". Sufletul nu primeşte sămânţa dumnezeiască, dacă nu se „preschimbă în fecioară curată" *(De exsecrationibus,* 158-160). Descoperim astfel încă de la Filon o idee care influenţează profund o întreagă tradiţie ascetică creştină a primelor secole, şi anume: zămislirea spirituală presupune renunţarea la naşterea după trup. O dificultate apare totuşi din faptul că Filon, mai ales atunci când vorbeşte despre femeile patriarhilor, trece constant de la sensul literal la cel alegoric, astfel încât uneori nu ne mai putem da seama exact dacă vorbeşte despre fecioria spirituală sau despre feciorie în sensul propriu al cuvântului. In textul citat din *De Cherubim,* el priveşte femeile patriarhilor ca simbolizând diferite virtuţi, deci ne aflăm în plină alegorie; dar nu uită să noteze că, după conţinutul literal al textului, ele zămislesc fără vreun ajutor

omenesc. Scriptura nemenţionând, ca în alte situaţii, că bărbaţii lor le-au „cunoscut": aşa este pentru Sara (§45), pentru Lia (§46), pentru Rebeca (§47); aşa este şi pentru Sefora, femeia lui Moise *(ibid.).* în privinţa ultimului exemplu, *Viaţa lui Moise,* II, 68-69 prezintă o dezvoltare deosebit de interesantă; este vorba despre Moise ca preot, îngrijindu-se de slujirea *(Oepanevaiv)* lui Dumnezeu; prima condiţie pe care trebuia s-o îndeplinească în acest sens era curăţia, curăţie a sufletului şi curăţie a trupului: să renunţe la orice amestec cu patimile, să se ţină departe de orice ţine de firea muritoare, mâncare, băutură şi apropierile de femeie, inclusiv. Or, pe acestea din urmă, precizează Filon, Moise „le dispreţuia de multă vreme, mai precis de când începuse să proorocească şi să fie mesager al lui Dumnezeu, socotind că mai potrivit este să se păstreze tot timpul pregătit pentru primirea profeţiilor." Observăm aici, la Filon, ecoul unei tradiţii iudaice conform căreia Moise a încetat să se mai apropie de femeia lui, din ziua în care a fost chemat de Dumnezeu, o tradiţie al cărei ecou se poate regăsi şi la un scriitor sirian din secolul al IV-lea, Afraate, unul dintre cei dintâi teologi ai monahismului *(Demonstraţii,* VI), care o invocă în sprijinul ideii, mult dezvoltată la acest autor, că un *îhîdâyâ* adică un *fiovaxog,* trebuie să se abţină de la orice legătură cu femeia lui[54].

Cât despre ideea că monahul trebuie să renunţe la căsătorie pentru a evita împărţirea şi a se dedica astfel în întregime lui Dumnezeu - nu găsim nimic similar la Filon. Putem cita cel mult fragmentul din *Hypothetica* (11, 14-17), unde Filon explică de ce nu se căsătoresc esenienii: „Văzând cu limpezime că mariajul este dacă nu singurul, cel puţin principalul lucru care poate mina viaţa obştească, ei îi întorc

54. Această tradiţie îi este cunoscută şi Sfântului Ieronim *(Contra lui Iovinian,* I, 20) şi lui Epifanie *(Pana/ion, erez.* 78, 16).

spatele practicând cu asiduitate, în acelaşi timp. înfrânarea; nici un esenian nu-şi ia femeie, pentru că femeia este egoistă, geloasă peste măsură etc." Iar când mai apar şi copiii, e şi mai rău! „Bărbatul care este legat de farmecele unei femei şi se preocupă de copiii săi, din trebuinţă firească, nu mai este acelaşi faţă de ceilalţi; din omul liber care era înainte s-a făcut pe sine alt om, un sclav!" După cum putem vedea, nu se spune că familia ar fi o piedică în calea slujirii depline a lui Dumnezeu, ci doar că este un obstacol serios pentru viaţa comunitară. în plus, Filon nu face decât să reia un loc comun cu privire la inconvenientele căsătoriei, pe care literatura ascetică creştină nu va întârzia să-1 exploateze la rândul ei (o mostră savuroasă putem afla în *Faptele lui Toma).* Apoi, din textul citat se mai întrevede şi un anumit misoginism, care se face simţit şi în alte locuri la Filon, şi nu se poate să nu amintească de misoginia încă mai cumplită a Părinţilor Deşertului. Dar acestea sunt teme prea cunoscute şi prea răspândite, pentru a le putea folosi în vederea stabilirii unei legături de subordonare.

Prin urmare, o concluzie nuanţată se impune. Incontestabil, la Filon există numeroase elemente doctrinare aflate într-un raport strâns cu noţiunile monastice fundamentale. Dar cred că partea de influenţă directă a lui Filon asupra formării idealului monahal trebuie mult limitată. Această influenţă a putut fi reală, în unele cazuri, ca de exemplu în elaborarea 'temei ce are ca nucleu ^*evizeia.* Dar, în măsura în care idealul monahal prelungeşte unele tendinţe ale filosofiei elenistice *(avaxwpriGiq, r\av%ia),* Filon este un martor al acestora, dar nu este în mod necesar şi izvorul de la care s-au adăpat teoreticienii monahismului. Mai mult, în măsura, destul de largă după opinia mea, în care acesta din urmă se leagă de iudaism, cred că mai mult datorează iudeo-creştinismului decât lui Filon.

3 Numele de „Agapete

Agapete («iubite», termen popular desemnându-le, în deriziune, pe fecioarele consacrate lui Dumnezeu care, trăind în lume, găzduiau în casa lor bărbaţi ce depuseseră votul castităţii. Astfel se crea o pretinsă legătură de frăţietate..." - se poate citi în *Dicţionarul de teologie catolică,* voi. I, apărut în 1935, sub semnătura lui H. Hemmer". O definiţie asemănătoare aflăm şi în volumul I al *Dicţionarului de drept canonic,* apărut în acelaşi an, sub semnătura lui E. Magnin: „Cuvântul *agapete* («iubite») este un termen popular utilizat pentru a le desemna, în deriziune, pe acele femei creştine, văduve sau fecioare, care depuseseră votul castităţii şi trăiau în lume, oferind ospitalitate în casele lor unor bărbaţi care depuseseră acelaşi vot."[56] Avem de-a face aici cu o opinie generală, reluată mai recent şi de *Enciclopedia cattolica*[51], fiind formulată anterior de H. Leclercq în *Dicţionarul de arheologie creştină şi de liturghie*™ şi, încă din 1912, de

55. Articolul *Agapetes,* col. 557.

56. Articolul *Agapetes,* col. 311.

57. Volumul I (1949), col. 426, articolul *Agapete:* „Dai greco *ăya-i,* «dilette». Termine popolare, che designava anticamente quelle vergini o vedove consecrate a Dio..." (A. Ferma).

58. Articolul *Mariage,* voi. X (1932), col. 1883-1884, în nota: „Sf. Ieronim, *Epist.* XXII, 24, utilizează termenul *agapetae,* «iubitele», din grecescul *ăyaKTyzai"* A se compara cu P. de Labriolle,*Le „mariage spirituel" dans l'antiquite chretienne,* în *Revue historique* 137 (1921), p. 214, n. 4: "Sf. Ieronim *(Ep.* XXII, 24) foloseşte o altă poreclă, *agapetae,* «iubitele», calchiat după grecescul *ăjanrirai."* Textul Sfântului Ieronim este citat mai jos.

V. Ermoni, în *Dicţionarul de istorie şi de geografie ecleziastică*[59].

Opinia în discuţie pare a proveni de la H. Achelis, mai precis din cartea publicată de el în 1902 despre *virgines subintroductae,* care rămâne, până în zilele noastre, singura monografie având ca temă acest obicei foarte devreme răspândit în Biserica primară[60]. După opinia autorului, la acea epocă nu exista încă un cuvânt specializat pentru desemnarea fecioarelor care trăiau în comun, care con-locuiau *(avvoiKeîv* este verbul generic utilizat) cu un ascet de sex diferit, angajându-se astfel împreună într-un fel de căsătorie spirituală; de-abia începând de la jumătatea secolului al III-lea, intră în circulaţie câteva porecle *(Spottnamen);* mai întâi, apare termenul *ovveioatCTOi,* în latină *subintroductae,* „introduse pe ascuns"; termenul âyccjrnTou, folosit pentru desemnarea acestor fecioare, apare mai târziu (Pseudo-Athanasie, Grigorie de Nazianz, Epifaniu, Sfântul Ieronim) „şi desemnează. într-o manieră mult mai lispită de menajamente, lucrurile de care se credea că sunt capabile."[61]

Fără îndoială, practica în discuţie fiind blamată încă de la început, cuvântul este cel mai adesea întâlnit într-un context

---

59. Volumul I, col. 892, art. *Agapetes:* „Erau numite astfel, în deri ziune, acele fecioare consacrate Domnului care, trăind în lume, îşi ofe reau ospitalitatea unor bărbaţi ce depuseseră votul castităţii. Se pretindea stabilirea unui fel de legătură de frăţie spirituală şi se căuta legitimarea ei prin cuvintele Sfântului Pavel din *1 Cor. 9,* 5."

60. *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu IKor.* F//(Leipzig, 1902). Achelis pretindea că această practică ar putea fi atestată încă în *1 Cor. 1,* opinie reluată apoi de A. Jullicher în *Archivfiti Religionswissenschaft,* 7, (1904), p. 373-386, dar puternic contestată ulterior.

61. „Die Bezeichnung der Jungfrauen als *ăyanr\xai* ist etwas spăter aufgekommen, und kennzeichnet noch derber, was man ihnen zutraute", *op.cit.,* p. 68-69.

peiorativ; Sfântul leronim nu este cel dintâi care a denunţat ceea ce numea *agapetarum pestis:* „De unde a intrat în biserici acest flagel al «agapetelor»?... Sau, mai direct spus: de unde a venit acest nou fel de concubine? Aş merge mai departe: aceste curtezane monogame, de unde-or fi apărut? O singură casă, o singură cameră, nu de puţine ori şi un singur pat îi adăposteşte - şi încă ne vedem etichetaţi de unii drept prea bănuitori în privinţa anumitor lucruri!"[62]. Aceste formulări nu se restrâng la violenţele de limbaj specifice Sfântului leronim: încă din secolul precedent, Sfântul Ciprian folosea cuvinte asemănătoare, poate încă mai directe şi mai precise, pentru a denunţa stricăciunea locuirii împreună a fecioarelor cu asceţii[63]. în Orient, spre jumătatea secolului al IV-lea, Afraate atrăgea şi el atenţia celor numiţi, în Biserica mesopotamiană, „fiii" şi „fiicele legământului", cu privire la pericolele coabitării[64]. Dar cele mai violente şi mai ample critici au fost formulate de Sfântul Ioan Hrisostom în două tratate, veritabile pamflete, scrise în Antiohia şi adresate, unul asceţilor: *npdq tovq t%ov%ac, ovveiaâKxovg,* şi celălat fecioarelor: *nvg 8eî cpvXăxxeiv xr\v nccpQrjviav*[65].

---

62. *LettreXXII, ă Eustochium,* ed. şi trad. Labourt, I (Paris, 1949), p. 123-124. A se vedea şi *Lettre CXVII,* către o mamă şi fiica ei (Labourt, III, Paris 1958, p. 76-78). A se compara începutul textului citat cu Ps.-Vasile, *Sermo de contubernalibus 2, PG* 30, 813 CD: „Rădăcina tuturor relelor este dragostea femeii şi cea care conduce la ruină, adică nebunia agapetelor", *rj* T6V *ăyartj]tpi8av Xeyw Si] pavia. ăyanrjTpig* este o formă feminină care permite evitarea ambiguităţii de gen, în cazul geni tiv plural.

63. *Lettre IV,* ed. Bayard, I, Paris, 1962, p. 8-12.

64. *Demonstration,* VI, ed. Parisot, *PS* 1, Paris, 1894. col. 239-312; vezi în special 4-7, col. 259-272.

65. Ed. Dumortier, *Les cohabitations suspectes. Continent observer la virginite,* Paris, 1955.

Hrisostom insistă mult asupra scandalului provocat de aceşti bărbaţi care, după ce depuneau votul castităţii, pretinzându-se călugări, îşi luau câte o fecioară să trăiască alături de ei, sub pretext că i-ar sluji. Comportarea lor nu era pricină doar de clevetiri, ci şi de batjocură; locuitorii Antiohiei se folosesc, spune el, atunci când vor să o pomenească pe însoţitoarea acestui fel de oameni, de o poreclă „ridicolă şi ruşinoasă" - atât de ruşinoasă încât el însuşi nu îndrăzneşte să o pronunţe[66]. Apelativul la care se face aluzie aici este, cu siguranţă, *avveiaaKxoi;* un document păstrat de Eusebiu o confirmă: este vorba despre o scrisoare redactată de un grup de episcopi din Asia, uniţi împotriva lui Pavel din Samosata, text în care se denunţă, printre alte rătăciri, obiceiul practicat de Pavel şi de ucenicii lui, anume acela de a se însoţi cu „femei *avveiaaKxoi,* după cum le numesc antiohienii"[67]. Cuvântul *avvsiaaKTOi, subintroductae,* este deci, într-adevăr, după cum credea şi Achelis, un termen peiorativ creat de locuitorii ironici şi maliţioşi din Antiohia.

Dar în aceeaşi situaţie se află şi *ăyamjrai?* Se ştie că cei doi termeni sunt adeseori asociaţi[68]. Termenul desemnează oare, la propriu, „iubitele", „prietenele", „amantele" acestor

66. *Op.cit.,* p. 108.

67. *Hist. Eccl,* VII, 30, ed. Bardy, II, Paris, 1955, SC 41, p. 217. (Vezi trad. rom., Eusebiu de Cezareea, *Istoria Bisericească,* VII, XXX, 12, trad., note şi comentarii de Pr. Prof. T. Bodogae, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., *PSB 13,* Buc, 1987, p. 304 - N. tr.).

68. Pentru asocierea celor doi termeni, vezi bunăoară Epifanie, *Panarion,* haer., 63,2 *(xarriyopovai Se 8f\6ev rvv ev tfj 'EKKĂecria xăg ăyanrjxăg Xeyofievag avveicăKXOvg yvuQcÎKag KEKTtifievov, PG* 41, 1064 D) şi haer., 78, 11 (îi blamează pe cei care se gândesc să-şi ia *ovveicâKTOvg Kai ăyanr\xăg emKaĂov/jevag, PG* 42, 716 A); vezi şi textul din *Syntagma doctrinae* citat aici. Distincţia operată de Ermoni *{loc. cit.* mai sus, n. 5) între agapete, care ar fi locuit împreună cu laicii, şi *subin troductae,* care ar fi conlocuit ou clericii, ne pare lipsită de fundament.

asceţi, ca şi cum ar fi sinonim cu *cpiXai, (piXovpievai* sau *epcbfuevca^* Unele texte, jucându-se cu acest cuvânt, ar putea lăsa să se înţeleagă şi acest lucru: „Să nu-ţi iei femeie *subintwducta (ovveiaaKTog),* dintre acelea pe care unii le-au numit agapete *(ăyanrizai),* dar curând li s-au vădit a fi infame (/ncn?rm)" - citim în *Syntagma doctrinae* a lui Pseudo-Athanasie[69]. Sfântul Grigorie de Nazianz, sfătuind o fecioară şi atrăgându-i atenţia împotriva practicii agapetelor, îi spune: „Să nu-ţi iei în casa ta bărbat care să te apere: tu îl ai pe Hristos ca însoţitor iubit", *Xpicxov exsiq ăyaizr\Tov*[70]. După cum se sugerează în acest text, cuvântul *ăyaitr\xoq* l-ar putea desemna, la masculin, chiar pe bărbat, pe ascetul pe care o fecioară îl instala, îl „îngăduia" în casa ei, pentru ca să-i fie de ajutor[71]; *va Epigramele* sale, Grigorie foloseşte în repetate rânduri acest termen atât la masculin cât şi la feminin: *Toîq âyanriToîg Kripvaaco xăSe, raîq x ăyanr\xaiq*[72], sau încă: „Agapeţii *(oi ăya7tr\Toi)* amestecă fierea cu mierea: mai bine un bărbat căsătorit de două ori, decât un agapet!"[73] Să înţelegem oare că şi prin *6 ăyanr\%6q* se desemnează tot „iubitul", „amantul" unei fecioare?

---

69. *PG2E,* 837 C: *Mr\ k'%eiv yvvaÎKa GvveioaKiov, KaOănep* TI-*veg ăyanritărg* EKEOEVTO *avraîg ovo^iaxa. Tâ%a Se âvavticog fiKjrjtai avroîg evneGrjcrovrai.* Acelaşi text şi în ediţia lui P. Batiffol, *Studia Patristica,* II, Paris, 1890, p. 123. Acest cercetător consideră că lucrarea nu-i aparţine Sfanţului Atanasie, ci unui contemporan de-al său: mijlocul secolului al IV-lea *(ibid.,* p. 148); ar fi o remaniere, „un fel de glosă" a unui text anterior, redactat spre sfârşitul secolului al III-lea (p. 160).

70. *Epigrame,* 18, *PG* 38, 92 A.

71. Hrisostom descrie şi discreditează totodată această practică, ca şi pe cea a asceţilor care îşi luau fecioare; vezi de exemplu *op.cit.,* p. 63 şi urm.

72. *Epigr.,* 13, 1,PG38, 88 A.

73. *Epigr.,* 14, 3-5, *ibid.,* 89 A; vezi şi *Epigr.,* 15, 15 (90 A) şi 20, 9 (93 A). Un alt exemplu de utilizare la masculin apare şi la Ps.-Vasile,

Termenul a putut fi luat uneori şi astfel, printr-un joc ironic de cuvinte, dar nu acesta este sensul lui adevărat. După cum Grigorie de Nazianz însuşi o spune, avem de-a face, în realitate, cu un nume sacru:

> *Tu eşti curat, mai curat decât aurul, dar mă uimeşti cum privirea şi trupul îţi păstrezi pentru al tău agapet. Acesta este agapetul tău, şi* nume sfânt acesta este. *(r\ ăyan\)xr\ aov, xai xovvopia xovxo ae\xvov) Vai! Dacă ai putea să nu ai parte de dragoste (ăyărtri)*
>
> *murdară! "*[74]

Acest nume este sfanţ şi demn de cinstire, pentru că este unul din numele lui Hristos: „Acesta este Fiul Meu cel iubit *(6 ăyanrjxoq)* întru care am binevoit" *(Mat.* 3, 17 şi locurile paralele). Când Grigorie îi aminteşte fecioarei că ea îl are pe Hristos ca *agapetos,* nu o face fără oarecare aluzie la această nobilă utilizare a cuvântului.

'Ayanr]x6q reprezintă una dintre variantele prin care Septuaginta redă ebraicul *yahid.* în *Fac.* 22, 2, Dumnezeu îi spune lui Avraam: „Ia pe fiul tău, pe Isaac, pe unicul tău *(xf^rfiS^Ka)* fiu, pe care-1 iubeşti" - ceea ce în Septuagintă apare tradus astfel: *Xa/3e zâv vîov crov râv ăyanrixov,* ov *myănr\aaq, xov 7aaâK(şi* cf. versetele 12 şi 16). *'Ayanrjxâq* este, aşadar, un echivalent al lui *novoyevrig,* termen utilizat de Aquila pentru redarea acestui fragment. Şi Septuagintă

Sermo de contubemalibus, 11: „Se întâmplă adeseori ca vreo tânără care nu şi-a slujit propriii părinţi şi nu le-a răsplătit celor care au adus-o pe lume pentru ostenelile lor, să se arate plină de zel pentru câte un agapet *(anovSaia eîg* TOV *ăyanr\Tbv evici&rj)* şi să facă totul pentru a fi pe placul acestuia" *(PG* 30, 825 C).

74. *Epigr.,* 16, 3-6, *PG* 38, 90 A.

face apel, în alte locuri, la *fiovoysvijg,* pentru a-1 traduce pe *văhîd;* de exemplu în *Ps.* 25 (Sept. 24), 16: *kîyăhld \Y^eTinl Tml,* Sept.: *ori fiovoyevrjg Kai nx(a%6g eî/ui iya* [75]. Sintagma „Fiu *unic"* poate fi tradusă şi prin „fiu *iubit,* pentru că este obiectul unei iubiri neîmpărţite. Traducerea lui *yUhîd* prin *ăyanr\xog,* în Septuagintă, a fost oarecum pregătită de modul în care s-a utilizat acest termen în limba greacă din perioada clasică: unicul fiu al lui Hector este numit *'EKXO-pi5r}v ăyaniŢcâv,* în *Iliada* 6, 401; pentru Penelopa, Telemah este un *naîq ăyanrjxog (Odiseea,* 4, 817), iar pentru doica sa, un *fiovvog* (= *fiovog)* şi *ăyanr\x6g (ibid. 2,* 365); această legătură dintre *\xovog* şi *ăyanrixog* apare frecvent şi semnificativ: la Platon, Socrate îi spune lui Alcibiade că nu există decât unul singur cu adevărat îndrăgostit de el, *eîg \xovog, Kai ovxog ăyanr\xog,* iar acela este el, Socrate![76] O regăsim şi în *Retorica* lui Aristotel, unde ochiul orbului este calificat drept *ăyanrţxog*[77]. „Fiu iubit" şi „fiu unic" sunt deci echiva-

---

75. La *Jud.* 11, 34 (recenzia la *Alexandhnus),* înainte *deyhîda* (fe minin, este vorba despre fiica lui Ieftae), avem ambii termeni greceşti: *tcai avtî] fiovoyevrig amâ ăyanr)nTr\.* La *Ier.* 6, 26, *yănîd* este tradus prin *ăyanr]x6q* în Septuagintă şi prin *novoyevqg* la Aquila şi Simah. La *Amos* 8, 10, pentru acelaşi termen ebraic citim *ăyanr\xoq* în Septuagin tă şi *novoyevrig* în Simah.

76. *Alcibiade, I,* 131, e. Este evident că *ăyaKrjToq* nu înseamnă aici „iubit". Croiset (coli. Belles-Lettres, Paris, 1946, p. 107) traduce prin: „cu care trebuie să te mulţumeşti". In traducerea românească, Sorin Vieru redă prin „îndrăgostit". Vezi în Platon, *Opere,* I, ed. a Ii-a, Ed. Şt. $i Enc, Buc, 1975, p. 138 (N. tr.),

77.1, 7, 1365 b, 16-17: *Kai to ăyaizr\x6v, Kai roîg fiev fiovov mîg Se* /ier' *ăXĂcov. Aid Kai OVK* î'crr/ *C,miia, ăv xig rdv eTepocpda^fxov tixpXaari xcci râv 5i>' £%ovxa. ăyanr\xov yăp ă(pjjpiTuai.* (ed. Dufour, Paris, 1932, p. 105). Vezi şi *Etica lui Endemie,* 3, 6, 1233 b, 2 *{Sanavâv £ig ă TOV*

lente, iar atunci când aceste expresii sunt reluate în limbajul hristologic, Fiul iubit nu este altul decât Unul-Născut; în *Ascensiunea lui haia,* text iudeo-creştin din secolul al II-lea, „Iubitul", *o ăyanr\%6g,* este termenul cel mai frecvent utilizat pentru a-1 desemna pe Fiul[78].

Dar *yăhld* mai cunoaşte şi o altă traducere în limba greacă, dacă nu în Septuagintă, cel puţin în versiunile din secolul al II-lea: *juovaxog.* într-un *locus classicus* al istoriei cuvântului *piovaxog,* Eusebiu, comentând Psalmul 68, (Sept., 67), 7: „Elohim aşază pe singuratici *(yhldlm)* într-o casă"[79] - observă că termenul *yfhldîm* apare tradus diferit, în minatoarele variante[80]: lui *novoTponoi* din Septuagintă îi corespune *piovaxoi* la Simah, *piovoyeveîg* la Aquila şi *fiovo^covoi* în *Quinta.* însă *monachoi,* spune el, constituie „ordinul celor care înaintează întru Hristos", şi fiecare din termenii corespondenţi nu face decât să exprime câte un aspect al modului lor de vieţuire; astfel, dacă pot fi numiţi *ixovoyeveîg,* după echivalenţa dată de către Aquila, este pentru că ei „se fac asemănători Fiului cel Unul-Născut al lui Dumnezeu". Echivalenţa dintre *fuovaxog* şi *iiovoyevr\g* e bine pusă în evidenţă în limba siriacă, unde cuvântul *Ihldayă,* înrudit cu ebraicul *yăhld,* pe care-1 traduce în Psalmul

78. Cf. E. Tisserant, *Ascension d'Isaie,* Paris, 1909, p. 8 (de unde am preluat şi unele referinţe la greaca clasică).

79. Pentru trad. rom., *Ps.* 67, 6: „Dumnezeu aşază pe cei singuratici în casă" (N. tr.).

80. *PG* 23, 689 B. Text reprodus în H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese unddes M nchtums in der alten Kirche,* T bingen, 1933, p. 38. Se crede că acest comentariu ar fi fost alcătuit la sfârşitul vieţii lui Eusebiu, puţin după 326, poate chiar după 335, după R. Sommerville, *Vig. Chist.* 20, 1966, p. 96.

68, 7 (67, 6), este folosit atât pentru a-1 reda pe (de exemplu la *loan* 1, 14 şi 18, în Peshitta), cât şi pentru a desemna, în forma cea mai uzuală, „monahul", ascetul, căruia grecii îi spuneau *piovaxog[f].* Cu această identitate se joacă Afraate atunci când scrie: „Pe toţi *ihldnye* (= „monahii"), *ihldăyFi* (= „Cel Unul-Născut"), Care este în sânul Tatălui (cf. *loan* 1, 18) îi va bucura."[82]

înainte de a însemna „monah" - călugăr care, asemenea Sfântului Antonie, se retrage în singurătatea deşertului - cuvântul siriac *llildăyri* îl desemna, după cum este utilizat din cele mai vechi timpuri, pe cel care trăieşte „singur", adică fără nici un însoţitor, fără soţie, pe „singuraticul", pe ascetul care, din motive religioase, îşi păstrează celibatul: acesta este sensul exact al termenului la Afraate şi în primele scrieri ale Sfântului Efrem[83]. *Ihldăyă* este cel care nu se căsătoreşte, pentru a putea trăi în feciorie *(b[e]tulut3),* sau cel care, căsă-

---

81. Această echivalenţă între *\iovaxoq* şi *fi.ovoysvqg*precum şi ideea că monahul poate fi socotit „monogen", prin asimilare cu Hristoş, sunt bine puse în evidenţă de A. Adam, *Gnmdbegriffe des M nchtums in sprachilcher Sicht, Zeitschrift f r Kirchengeschichte* 65 (1953-54), p. 209-239; sau mai recent, în *Der Monachos-Gedanke innerhalb der spiritiialit t der alten Kirche, Glaube, Geist, Geschichte, Festschrift f r Ernst Benz,* Leiden, 1967, p. 259-265. Adam consideră că termenul siriac a fost iniţial o traducere a grecescului *fiovoyevîjq,* care a influenţat, la rândul său, termenul *\iova%6c,,* conferindu-i sensul plenar. Teza lui Adam a fost criticată de E. Beck, *Ein Beitrag zur Terminologie des Itesten syrischen M nchtums, Studia Anselmiana,* 38, Roma, 1956, p. 254-267. Această echi valenţă nu epuizează toate semnificaţiile cuvântului *[iova%6q.* după cum vom vedea în continuare.

82. *Dem.,* VI, ed. Parisot, *PS* 1, 269. 3-4. Citat de Adam, *Gmndbegriffe,p.* 218.

83. Vezi E. Beck, *Asctisme et Monachisme chez Saint Ephrem, L 'Orient Syrien,* 3, 1958, p. 273-298 şi articolul de mai sus, nota 26.

torit fiind, renunţă la viaţa obişnuită a celor căsătoriţi, pentru a putea trăi în „sfinţenie" *(qaddJsutD).* Acesta este şi sensul primar al cuvântului *fiova%og,* în puţinele sale atestări premonastice, anterioare scrierii *Vita Antonii* (357), care a impus sensul devenit uzual. Simah îl utilizează astfel în *Fac. 2,* 18, pentru a indica starea lui Adam de dinaintea facerii Evei (ebr. *tbado).* La fel, este şi unul din sensurile cuvântului din *Evanghelia după Toma,* care apare clar în logionul 75: „lisus a spus: Mulţi sunt cei care stau la uşă, dar *monachoi-i* sunt cei care vor intra în cămara de nuntă"[84]. Pentru a intra în cămara cerească de nuntă (cf. *Mat.* 25, 1-12) este nevoie de feciorie sau de renunţarea la căsătorie.

Acesta este, se pare, sensul pe care se cuvine să-1 dăm cuvântului *piovaxog,* aşa cum se prezintă el în textul lui Eusebiu. Comentând termenul */uovoţ'covoi,* folosit în *Quinta,* Eusebiu afirmă că aceşti *monachoi* sunt numiţi astfel „pentru că trăiesc în singurătate, fiecare rămânând cu ale sale, cu rărunchii încinşi" *(piovijpeig xai Kad' eavrovg âveţcoafievovg) şi* pentru că „îşi duc viaţa în singurătate şi feciorie"; prin „viaţă în singurătate", *6 jxovrjprjg J5iog,* trebuie, fără îndoială, înţeles, la fel ca şi la Clement din Alexandria, celi-

84. *L 'Evangile selon Thomas,* text în limba coptă, stabilit şi tradus de A. Guillaumont, H.Ch. Puech, G. Quispel, W. Till şi Yassah 'Abd al " Mas/72, Leiden, 1959, p. 40-41. Modul de a folosi acest cuvânt aici, conform cu sensul, corect atestat, al siriacului *JhldâyU,* alături de alte indicii lingvistice, ne face să acordăm tot mai mult credit ipotezei unui substrat siriac al *Evangheliei după Toma.* Cert este că, în această scriere, cuvântul *fiovaxoq* nu deţizie doar sensul în discuţie, care nu îl exclude, după cum se va vedea mai jos, pe acela de „unificat" - de nenumărate ori scos în evidenţă: a se vedea mai ales M. Harl, *A propos des* Logia *de Jesus. Le sens du mot jj.ova%og, Revue des etudes grecques,* 73, 1960, p. 464-474 şi A.F.J. Klijn, *The "single one " in the Gospel of Thomas, Journal of Biblica!Literature,* 81, 1962, p. 271-278.

barul[83]- Iar dacă aceşti *monachoi* îşi păstrează celibatul este tocmai pentru a putea rămâne, după termenul folosit în Septuaeintă, *piovozponoi* adică, după explicaţia lui Eusebiu. pentru a-şi putea orienta toate acţiunile spre un singur tel: *(ovSe ăkXoxe ăXXag TOV eavrvv pierapâXXovreg xponov, eva Se piovov Kaxop9ovvregf[b];* regăsim aici ideea formulată de Sfântul Pavel (7 *Cor.* 7, 33-34), conform căreia căsătoria este sursă de împărţire şi de îndoială[87].

Toţi aceşti termeni, *piovoyevrig, jiovoţcovog, piovoTponog* sunt aşadar tot atâtea armonice ale cuvântului *fiovaxog,* ansamblu pe care singur cuvântul siriac *îhîdăyă* a putut să-l exprime. Termenul *ăyaneioq* ar trebui reinterpretat în lumina acestor termeni folosiţi pentru traducerea ebraicului *yăhîd,* pentru că şi el este o variantă de traducere în limba greacă a aceluiaşi cuvânt. Asemenea termenilor mai sus menţionaţi, *ăyanexog* a servit în epoca premonastică la desemnarea ascetului, a cărui trăsătură caracteristică era înfrânarea. Astfel, departe de a crede, cum făcea Achelis şi cum se repetă, în general, după el, că *ăjaizexog* este un cuvânt de origine populară, aplicat târziu şi în deriziune unor asceţi rămaşi fideli, chiar şi după apariţia monahismului

---

85. *Stromates,* III, IX, 67, ed. St hlin, voi. II, p. 226, 23 şi *Str.,* VII, XII, 70, 6, *ibid.,* voi. III, p. 51, 5-6. (Pt. trad. rom., vezi Clement Alexan-'drinul, *Stromatele,* în voi. *Scrieri. Partea a dona, PSB 5.* trad. Pr. D. Fecioru, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc, p. 216, 519-520 - N. tr.).

86. Chiar şi *fiovorponog* poate avea sensul de „celibatar", mai cu sea mă la Plutarh (cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-francais, s.v.).*

87. Rezumăm aici unele cercetări efectuate, începând cu anul 1960, în cursul nostru de la Ecole Pratique des Hautes Etudes (cf. *Anmtaire* de Ia V< Section, Sciences religieuses, annees 1961/62, p. 99 ş. urm.. 1962/63, P- 91 ş. urm., 1965/66, p. 147 ş. urm., 1966/67,149 ş. urm., 1967/68, p. 171 Ş- urm.), cecetări pe care ne propunem să le dezvoltăm în altă parte.

propriu-zis, unei vechi forme de vieţuire, credem, dimpotrivă, că avem de-a face cu un termen primitiv, de origine biblică şi, pentru a relua expresia lui Grigorie de Nazianz, cu caracter sacru, de vreme ce este unul dintre numele Fiului lui Dumnezeu[88].

88. Semnalăm un text foarte interesant, care arată că termenul *ăya-7terog,* cu sensul general de „ascet", s-a menţinut în plină perioadă monahală: apoftegma anonimă, Nau 134, asemănătoare celor din secolul al V-lea (după cum o demonstrează prezenţa sa în recenzia latină a lui Pelagius, cf. mai jos): *Air\yr\aaxo xig. ori tpeig (piXoKovoi eyevovco âyanr\xoi, Kcd o fiev eîg fjpericrato tovg /j.axo/ievovg eîpr\vev£iv Kată to eiprmsvov. Matcăpioi oi eipr\vonoioi. 6 Se Sevtepog eniaKentea-Gai tovg ăaGevovvtag. 6 8e tpitog âxfjĂGEV r\ovxo%eiv eig rrjv eprs-jxov. (Revue de l 'orient chretien,* 3, 1908, p. 47; această apoftegmă se poate afla şi în scrierea *Synagoge,* a lui Pavel Evergetes, voi. I, [Atena, 1957], p. 125). Versiunea lui Pelagius (II, 16, *PL* 73, 860 A) traduce cuvântul *âyanr\xoi* de două ori: „quia tres studioşi diligentes se facti sunt monachi"; „diligentes se" (cf. traducerii lui Nau, *op.cit.,* p. 57, „deveniră prieteni") este o interpretare eronată, care se *bazează* pe traducerea literală (cf. versiunea în limba armeană, *sireliq,* „iubiţi", *Varq srbos harans,* Veneţia, 1855, voi. I, p. 494); „monachi" corespunde versiunii siriene cuprinsă în *Paradisul* lui Enanisho: „Au fost trei oameni iubitori de nevoinţă, iar ei deveniră monahi", *îhîdăye* (ed. E. A. Wallis Budge, *The Book of Paradise,* voi. II, [Londra, 1904], p. 432); această traducere este exactă, cu condiţia de a înţelege cuvântul „monah" în sensul său premonastic; din context reiese cu prisosinţă că *ăyantyzoi* este un termen generic, utilizat pentru a-i desemna pe asceţi, oricare ar fi felul lor de viaţă: unul se dedică împăcării celor învrăjbiţi, altul îngrijirii bolnavilor, al treilea se face pustnic, „monah" în sensul definitiv al cuvântului (urmarea istorisirii tinde să demonstreze, după cum firesc este pentru o asemenea antologie, că cel din urmă este cel care şi-a ales „partea cea bună"). 'Aycc7rnTol este luat aici într-un sens pe care îl simţim ca fiind tradiţional, fără nici o nuanţă peiorativă şi lipsit de orice referinţă la practica coabitării: este evident că, în acest loc, interpretarea lui cu sensul de „iubiţi" ar fi cu totul neavenită.

4 Monahism şi etică iudeo-creştină

Comentariul lui Eusebiu de Cezareea la versetul 7 al Psalmului 68 (Sept. 67)[89] reprezintă un text fundamental, de multă vreme consacrat, pentru istoria cuvântului *y.ovaxo<f.* în acest verset: „Dumnezeu aşează pe cei singuratici în casă", Eusebiu se leagă mai ales de traducerile greceşti ale cuvântului *fhidlm,* „singuraticii". Traducătorii Septuagintei, pe care el o citează mai întâi, îl traduc prin */lovorponoi;* dar, atrage el atenţia, Simah redă acelaşi cuvânt prin *jiova%oi,* Aquila prin *fj.ovoyevetg,* pentru ca în *Quinta* să apară varianta *jxovoţcovoi.* în continuare, el arată că toţi aceşti termeni se aplică unui singur fel de oameni, acei *monachoi,* care, spune el, alcătuiesc „prima stare a celor ce înaintează întru Hristos"; fiecare din termenii enumeraţi mai sus defineşte câte un aspect particular al acestor *monachoi:*

89. In trad. rom., vezi *Ps.* 67,6 (N. tr.).

90. *PG* 23,689 B (ed. Montfaucon). Textul este reprodus în H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des M nchtums in der Ahen Kirche,* T bingen, 1933, p. 38. După cât ne este cunoscut, primul care a semnalat importanţa acestui text pentru istoria monahismului este N. Antonelli, în a sa *De ascetis dissertatio,* cuprinsă în introducerea la ediţia *Sancti Patris noştri Jacobi episcopi Nisibeni sermones* (= versiunea armeană a *Demonstraţiilor* lui Afraate), Roma, 1756, p. 116. Ulterior, tex tul a fost foarte des citat, mai cu seamă de O. Z ckler, *Askese und M nchtum,* Frankfurt, 1897, p. 181; precum şi de A. Adam, *Grundbegriffe des M nchtums in sprachlicher Sicht. Zeitschriftf r Kirchengeschichte* 65, 1953-54, p. 209-239.

Ei sunt puţin numeroşi, de aceea au fost numiţi, după Aquila, *monogeneis,* asimilaţi cu Fiul cel Unul-Născut de Dumnezeu; după traducătorii Septuagintei, ei sunt *monotropoi,* şi nu „politropi", pentru că nu se poartă când într-un fel, când într-altul, ci se călăuzesc mereu în acelaşi fel, acela care-i duce spre piscurile virtuţii; *Quinta* i-a numit *monozonoi,* pentru că sunt siguratici şi fiecare trăieşte cu ale sale, încingându-şi rărunchii: aceştia sunt cei ce duc o viaţă singuratică şi curată.

Textul lui Eusebiu este important din două motive. Mai întâi, deoarece arată că vocabulele greceşti care desemnează „călugărul" nu sunt altceva decât traduceri ale ebraicului *yahld,* el însuşi plin de semnificaţii religioase[1]". Apoi, pentru că datează dintr-o epocă - în jurul anului 330 - când cuvântul *j.iovaxoq,* care va cunoaşte o largă răspândire după publicarea textului *Vita Antonii* (357) şi după dezvoltarea considerabilă a vieţii monastice din a doua jumătate a secolului al IV-lea, avea încă o circulaţie restrânsă şi era luat în sensul lui primar, pe care l-am putea numi premonastic[92].

---

91. Sensurile acestui cuvânt, mai cu seamă în ebraica post-biblică, au fost studiate de A. Neher, *Echos de la secte de Qumran dans la litterature talmudique, Les manuscrits de la Mer Morte,* Paris, 1957, p. 45-60; raporturile lui cu grecescul *jxovaxoq* au fost studiate de M. Harl, *A propos des* Logia *de Jesus: le sens du mot \xova%6c,, Revue des etudes grecques,* 73, 1960, p. 464-474. Este necesar să adăugăm la şirul termenilor menţionaţi în text de Eusebiu, cuvântul *ăyanrţxoQ,* o altă traducere, frecvent utilizată în Septuagintă, a ebraicului *yahld,* cf. articolului nos tru *Numele de ,,agapete'* în *Vigilae Christianae,* 23, 1969, p. 30-37 (Vezi mai sus, p. 51-62).

92. Alcătuirea *Comentariului la Psalmi* trebuie situată spre sfârşitul vieţii lui Eusebiu, în jurul anului 330, poate chiar puţin după această da tă, în orice caz înainte de 339, an în care Eusebiu a murit. Diversele luări de poziţie ale criticilor, cu privire la acest subiect, au fost strânse de M.J. Rondeau în *Recherches de science religieuse,* 56, 1968, p. 420, n. 60.

/. *Caracteristici ale vieţii monahale*

„Singurătatea"

Lăsând la o parte termenul *novoyevr\g "* ne vom apleca mai cu seamă asupra ultimelor două cuvinte. Aceşti *monachoi* sunt numiţi */.tovoţcovoi,* spune Eusebiu, *âg âv liovijpEig %ai %aQ' eavtovg ăve^coofievovg;* este limpede că *jxovqpriq,* „singuratic", trebuie înţeles aici ca desemnându-l nu pe acela care trăieşte în pustie, departe de oameni, ci pe cel care trăieşte singur, adică necăsătorit, celibatar; 6 *Hovrjprig fiiog* desemnează în mod curent, mai ales la Clement Alexandrinul, celibatul[94]. *Monachos* trăieşte „cu rărunchii încinşi", conformându-se adică votului castităţii. Sub pana lui Eusebiu, aşadar, termenul *\xova%6g* nu îl desemnează încă pe creştinul care s-a retras în pustie pentm a duce o viaţă de singurătate, ci pe ascetul care a renunţat la căsătorie pentru a trăi „singur", conform unui ideal larg răspândit în Biserica primelor trei secole. Dacă această semnificaţie este rară chiar în cazul cuvântului *fuovaxog,* puţin atestat ca substantiv înainte de a doua jumătate a secolului al IV-lea, ea este, în schimb, serios documentată în cazul echivalentului său siriac, *ihîdăyB.*

---

93. Care i-a reţinut atenţia în mod special lui A. Adam, vezi articolul citat mai sus (n. 90).

94. Cf. *Stromates,* III, DC, 67, ed. Stahlin, *GCS* 15, p. 226,23; *Str.* VII, XII, 70, *GCS* 17, p. 51, 5-6. (Pt trad. rom., vezi Clement Alexandrinul, *Stromatele, loc. cit.,* p. 216, 519-520 -N. tr.).

Termenul, format din aceeaşi rădăcină cu ebraicul*yahld,* pe care îl şi traduce, de regulă (mai ales în *Ps.*. 68, 7/67, 6), a devenit termenul cel mai uzual pentru a desemna monahul, anahoretul sau călugărul trăitor într-o chinovie. Dar înainte de a fi întrebuinţat în acest sens, el semnifica, în Biserica mesopotamiană, un alt tip de asceţi, a căror caracteristică principală era renunţarea de viaţa conjugală. Sensul acesta este cel întâlnit în mod curent la autori din secolul al IV-lea, precum Afraate şi Sfântul Efrem[95]. *Jhîdăyîi* este cel ce trăieşte singur, pentru că nu s-a însoţit cu nici o femeie. Aceasta era condiţia celor numiţi *b*^{e}*nai qynmă,* „fiii legământului", care constituiau o categorie aparte de credincioşi; condiţia esenţială pentru a intra în rândurile lor era renunţarea la căsătorie, adoptarea unei vieţi „separate şi caste" - după cum se arată în *învăţătura lui Addai:* „Toţi cei care ţineau de acest ordin *(q*^{e}*yămă),* bărbaţi şi femei deopotrivă, erau feciorelnici şi limpezi, sfinţi şi curaţi, sălâşluind separat *(ihldaylt)* şi în castitate, fără vreo întinâciune, priveghind întru slujirea Domnului cu o curăţie strălucitoare"[96]. Aceşti *îhîdăye* erau fie cei care, necunoscând vreodată viaţa de familie, îşi păstrau „fecioria", fie cei care, căsătoriţi fiind, renunţau la viaţa conjugală pentru a trăi în „sfinţenie". *Ihî-*

95. Acest sens a fost temeinic stabilit de E. Beck, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten Syrischen Monchtums, Studia Anselmiana,* 38 *(Antonius Magnus eremita,* 356-1956), Roma, 1956, p. 254-267; şi *Ascetisme et monachisme chez Saint Ephrem, L 'Orient syrien* 3, 1958, p. 273-298. Vezi şi A. Voobus, *History of Ascetism in the Syrian Orient,* voi. 1, *CSCO* 184, Louvain, 1958, p. 62-108. De această întrebuinţare a cuvântului siriac se poate apropia latinescul *singularis,* care dobândeşte o semnificaţie asemănătoare încă Ia Tertullian, păstrându-şi-o pentru o bună perioadă de timp: cf. titlul tratatului *De singularitate clericomm,* de Pseudo-Ciprian.

96. G. Phillips, *The Doctrine ofAddaithe Apostle,* Londra, 1876, p. 50.

dnvOtn, condiţia unui *îhldriyă,* este incompatibilă mi mimai cu mariajul propriu-zis, ci şi, după Afraate, cu simpla locuire sub un singur acoperiş a unui bărbat cu o femeie, fii sau fiice ale legământului"[7].

Dar şi cuvântul grecesc *iovaxoq* este atestat, în secolul al II-lea, cu acelaşi înţeles. Este unul din sensuri, dacă nu chiar sensul originar, cu care va fi transcris în limba coptă, în *Evanghelia după Torna;* scrierea aceasta având o origine foarte probabil siriacă, *xova%6q* este, fără îndoială, traducerea lui *ihîdxyS,* termen din care a reţinut sensul vechi, pe care tocmai l-am menţionat. Sensul acesta este deosebit de limpede în logionul 75: „Iisus a spus: Mulţi sunt cei care stau la uşă, dar *monachoi* sunt cei care vor intra în cămara de nuntă"'[8]. Acest logion se lămureşte în lumina concepţiilor ascetice răspândite în lumea siriană:

> Fecioria care va dispreţui cununa cea stricăcioasă va străluci în cămara de nuntă, umplând-o cu razele luminii sale şi prietenă a fiilor luminii, de vreme ce a nesocotit uneltirile întunericului. Iar aceea a cărei casă a fost pustie şi goală se va grăbi către nunta sa, căci pentru ea îngerii vor cânta, proorocii se vor bucura, iar apostolii vor prăznui"".

Pentru a intra în adevărata cămară de nuntă, care este aceea a mirelui ceresc (cf. *Mat.* 25, 1-12), trebuie renunţat la nunta după trup, trebuie să devii, adică, un *îhîdăyli,* un *rnonachos.*

---

97. Cf. *Demonstratiom,* 6,4, ed. Parisot, *PS*1, Paris, 1894, col. 260-261. Afraate denunţă aici obiceiul de a avea *virgines subintroductae.*

98. Ed. A. Guillaumont, H.Ch. Puech, G. Quispel, W. Till şi Yassali 'Abd al Masih, Paris, 1959, p. 40-41. Despre un alt sens al termenului în *Evanghelia după Toma,* vezi mai jos, n. 129.

99. Sf. Efrem, *Hymnes sur le Paradis,* 7. 15. ed. Beck. *CSCO 174/Syr.* 78, p. 28. 25-29,4 (cf. trad. R. Lavenant şi F. Graffin, *SC* 137, Paris, 1968, p. 101-102).

Nu ar fi exclus ca acest sens mai vechi al iui ^*Lovaxoc* sâ explice modul în care îl foloseşte Simah, în *Fac. 2.* 1S. pentru a desemna „singurătatea" lui A dam dinainte de crearea Evei. Important de remarcat este că tot la Simah. despre care Eusebiu ne asigură că era ebionit"*. regăsim termenul *fiovaxog* pentru traducerea din *Ps.* 68. 7 (67, 6): poate este aici un indiciu despre mediul în care acest termen a apărut cu semnificaţia lui religioasă[101].

„Monotropia"

în *Ps.* 68, 7 (67, 6), lui *fiova%6g* din varianta lui Simah şi lui *fiovoţcovog* din *Quinta* le răspunde *fiovorponog,* în Septuaginta. Corespondenţa subliniază o anumită echivalenţă a acestor ultimi doi termeni; într-adevăr, *\iovoxpoTCog* poate însemna şi „celibatar"[102]. Dar Eusebiu foloseşte cuvântul cu sensul deplin: *monotropos* este cel care, în loc să se poarte

---

100. *Hist. Eccl.,* VI, 17. (Vezi trad. rom., Eusebiu de Cezareea, *op. cit.* p. 240 - N. tr), afirmaţie reluată şi de Sfântul Ieronim, *De viris ill.,* 54. Această apariţie a cuvântului într-un mediu ebionit a fost deja semnalată de K. Heussi, *Der Ursprung des Monchtums,* Tilbingen, 1936, p. 39.

101. în limba latină, acest sens primar al cuvântului */.iova%6g* este clar atestat la Cassian: „Aceştia, în decursul vremii, despărţindu-se încetul cu încetul de mulţimea credincioşilor, din cauza faptului că se abţineau de la căsătorii, ca şi de la tovărăşia cu părinţii şi de la felul de viaţă al aces tei lumi, au fost numiţi monahi *(monachi)* sau singuri trăitori *(jiovâCov-TBg),* de la trăirea vieţii aspre în singurătate *{singularis)'\ Conv..* XVIII, 5, ed. E. Pichery, SC 64, Paris, 1959, p. 16. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Cassian, *op. cit.* p. 629 - N. tr.).

102. Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-francais, s.v.,* care trimite la Plutarb, *Viaţa lui Romulus, 4.*

când într-un fel, când într-ai tul. are un fel de a fi mereu acelaşi, cel care este *unim moris.* cum traduce Vulgata, în alţi termeni, cel a cărui activitate este orientată spre un singur ţel. Ideea care asigură legătura între idealul exprimat prin *monotropos* şi cel al celibatului, evocat în *Quinta* prin *fiovo-Ccovoc,* nu este alta decât cea exprimată de Sfântul Pavel, în faimosul capitol 7 al *Primei Epistole către Corinteni;* „Bine este pentru om să nu se atingă de femeie..." De ce? Nu pentru că nunta ar avea în sine ceva spurcat, dar, spune Apostolul (versetele 32-34): „eu aş vrea ca voi să fiţi fără de grijă. Cel necăsătorit se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă femeii. Şi **iată-1** împărţit *(xai* /le/zepiorm)." La fel stau lucrurile, *mutatis mutandis,* şi pentru femeie. „Şi aceasta o spun chiar în folosul vostru, nu ca să vă întind un laţ, ci spre buna-cuviinţă şi alipirea neclintită de Domnul" *(ănepixjnâarcog,* v. 35). Aici se află, fără îndoială, adevăratul fundament al fecioriei creştine; această concepţie a putut fi contaminată încă de timpuriu de influenţe dualiste, depreciind căsătoria ca lucrare a trupului şi cu totul supusă materiei; totuşi se poate spune că nu a fost pierdută din vedere niciodată[103]. Ea exprimă echivalenţa dintre *jj.ovaxog* şi *fiovozpoKog. Monachos* este, în principiu, cel care nu se vrea „împărţit", divizat, cel care se vrea în întregime al Dom-

103. în tratatul său *De la virginite,* Grigorie de Nyssa revine insistent asupra ideii că cel căsătorit se împarte şi niciodată nu se poate dărui întru totul lui Dumnezeu; a se vedea mai ales DC, 2: „Şi cum, până la urmă, îl va putea iubi pe Dumnezeu din toată inima sa, când el îşi împarte inima între Dumnezeu şi lume şi, pervertind iubirea cuvenită doar Domnului, o risipeşte prin patimi omeneşti?" (ed. M. Aubineau, SC 119, Paris, 1966, p. 366-367); în sprijinul demersului său, Grigorie citează imediat capitolul 7 din / *Cor.* Vezi şi III, 9, VI în întregime etc.

nului. vrea să-1 poată sluji, să J se poată ruga „tară împrăştiere" şi cel care. în consecinţă, se abţine de la căsătorie sau pur şi simplu renunţă la ea, pentru că ea este pricină de împărţire şi de împrăştiere. fată motivul care le inspira pe fecioarele şi pe asceţii din secolul al Il-lea: „Veţi afla printre noi, le scrie Atenagora împăraţilor Marc Aureliu şi Commodius, mulţi bărbaţi şffemei care îmbătrânesc, rămânând necăsătoriţi, întru nădejdea de a fi mai aproape de Dumnezeu" *(âXmSi TOV fiăÂov avveoeoQai râ &£co)*[m].

Aşa se întâmplă, în context sirian, cu acei *îhldSyB.* Ei renunţă la căsătorie ca la orice altă preocupare lumească, pentru a se putea angaja, tară şovăire şi fără întoarcere, în lupta duhovnicească ce-i aşteaptă. Prafrazând avertismentele adresate israeliţilor înainte de luptă în *Deut.* 20, 5-9, Afraate defineşte cerinţele înfruntării duhovniceşti după cum urmează:

> *O,* voi, cei chemaţi la luptă, auziţi sunetul trâmbiţei şi prindeţi curaj! Şi vouă vă vorbesc, celor care ţineţi trâmbiţele, voi, preoţi, învăţători şi înţelepţi. Declaraţi şi la tot poporul aşa să spuneţi: cine-i fricos să iasă din luptă, ca să nu strecoare frica şi în inimile fraţilor săi. Cel ce şi-a sădit vie să se întoarcă la lucrul său, ca să nu fie cu gândul mereu la ea şi să fie biruit în luptă. Cel ce s-a logodit cu femeie si vrea să se însoare cu ea" să se întoarcă şi să se bucure de femeia lui. Cel ce şi-a zidit casă să se întoarcă la ea, să nu fie mereu cu gândul la această casă şi să nu se avânte cu toată puterea în luptă. Căci doar *Ihldăye* sunt făcuţi pentni a lupta, pentru că aceştia biniiesc înainte şi nu şe gândesc la nimic din cele rămase în urmă, pentru că toate comorile lor le sunt în faţă. iar'câştigul ce-i aşteaptă reprezintă totul pentru ei, iar ei vor şti să dobândească din el tot bunul folos[1"5].

---

104. *Suppliquepour Ies chretiens.* 33, 1 (cf. trad. G. Bardy. *SC 3,* Pa ris. 1943, p. 161).

105. *Dem.,* VII, 18. ed. Pansot, col. 341, 11-344, 2.

Se vede lămurit din acest fragment că *ihichye* nu sunt doar celibatarii, ci şi bărbaţii care sunt, sub toate aspectele, *monotropoi,* cei ce se preocupă doar de biruinţa în războiul duhovnicesc. Celibatul nu reprezintă decât un aspect particular, scos cu precădere în evidenţă, al unei înfrânări mai generale, care vizează toate lucrările acestei lumi şi are ca scop păstrarea omului disponibil în întregime pentru slujirea lui Dumnezeu.

Din momentul în care începe să se dezvolte monahismul propriu-zis, ideea că celibatul reprezintă caracteristica esenţială a „monahului" se estompează, făcând loc altor aspecte ale vieţii ascetice, izvorâte din aceeaşi cerinţă fundamentală. Demersurile constitutive ale vieţii monastice se explică, în realitate, prin convingerea că acest fel de vieţuire este unul esenţial „monotrop", orientat înspre un singur ţel. Renunţarea la lume şi la tot ceea ce ţine de lumesc se află în concordanţă cu voinţa călugărului de a se dărui întru totul lui Dumnezeu. înainte de a-şi începe asceza în singurătate, Sfântul Antonie îşi împarte toate bunurile moştenite de la părinţii săi oamenilor din sat, nu doar pentru a da urmare preceptului evanghelic *(Mat.* 19, 21), ci şi, afirmă Sfântul Atanasie, „ca să nu-i mai pricinuiască griji"[106]. învăţătura despre lepădarea de lume este formulată mai ales de Sfântul

106. *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie 2, PG* 26, 844 A. (Pt. trad. rom., vezi Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit.,* p.192 - N. tr.). A se compara cu relatarea chemării lui Macarie Egipteanul, din varianta în limba coptă a *Vieţii* sale: „îndată după moartea tatălui său, îi veni în gând să se lepede de această viaţă plină de griji, spre a nu mai avea decât o smgură grijă şi o singură ocupaţie: rugăciunea către Dumnezeu, liberă de toată împrăştierea (în limba coptă, expresia *hen oumetat^ci* /i'Va/redă grecescul *âKepianâGtcoq* de la / *Cor.* 7, 35) şi astfel începu să-şi împartă toată averea sa." (Ed. Amlineau, *Annales du Musee Guimet,* 25, Paris, 1894, p. 61).

Vasile: „Trebuie să renunţăm la toate patimile lumeşti care pot constitui o piedică pe drumul care duce spre scopul fixat de religie... Apoi Domnul a declarat că este cu neputinţă să dobândim ceea ce căutăm, cât timp mintea este împărţită la griji diferite". Şi citează din *Mat.* 6, 24: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni... Nu puteţi sluji lui Dumnezeu şi lui Mamona", după care ajunge la următoarea definiţie: „Renunţarea este deci o dezlegare de cătuşele acestei *vieţi* materiale şi temporale, o eliberare de obligaţiile omeneşti, care ne face mai apţi să pornim pe drumul care duce la Dumnezeu."[107] Lepădarea se fundamentează pe postulatul incompatibilităţii între lume şi Dumnezeu, între legarea de viaţa prezentă şi slujirea lui Dumnezeu. Un alt mare teoretician al vieţii călugăreşti, Evagrie Ponticul, care, în tinereţea sa, a fost unul dintre ucenicii Sfântului Vasile, rezuma învăţătura tradiţională după cum urmează:

Aşa trebuie să fie monahul: să nu aibă femeie, să nu nască fii şi fiice (cf. *Ier.* 16, 2-4); dar nu numai atât, ci să fie şi ostaş al lui Hristos, nepământesc, fără grijă, în afară de orice gând şi faptă de câştig. Cum zice şi Apostolul: „Nimenea, ostaş fiind, nu se împiedică de lucrurile lumeşti, ca singur Voievodului să placă" *(2 Tini., 2,* 4)"*.

---

107. *Regulile mari, întrebarea 8: Despre renunţarea la lume, PG* 31, 933 D - 941 A. Vezi şi *Lettre II* (către Grigorie de Nazianz), ed. a Ii-a, Y. Courtonne, voi. 1, Paris, 1957, p. 6-8. (Pt. (rad. rom., vezi Sf Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* în voi. *Scrieri, Partea a doua. PSB ÎS,* trad. Prof. Iorgu D. Ivan, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R.. Buc, 1989, p. 235-237 precum şi Sf. Vasile cel Mare, *Corespondenţa (Epistole),* în *Scrieri, Par tea a treia, PSB 12,* trad. Pr. Prof. C. Corniţescu şi Pr. Prof. Dr. T. Bodogae, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc, 1988, p. 117-118 - N. tr.).

108. *Fundamentele vieţii monastice 2, PG* 40, 1253 B. (Pt. trad. rom, vezi Sf. Evagrie Ponticul, *op. cit.* p. 53 - N. tr.).

Reculegerea

Tot pentru a-şi asigura o disponibilitate deplină, după ce a renunţat la familie şi la bunurile acestei lumi, călugărul se îndepărtează de oameni şi pleacă în pustie; „anahoreza", caracteristică mişcării monastice din secolul al IV-lea, provine din aceeaşi exigenţă. Scopul ei este dobândirea de către călugăr a ceea ce Evagrie, împreună cu mulţi alţii, numeşte *hesychia:* singurătatea, reculegerea: „Lasă grijile lumii cu domniile şi cu stăpânirile ei, adică fii nepământesc, fără patimă faţă de orice poftă, ca, făcându-te străin de tovărşia acestora, să te poţi linişti într-adevăr. Căci de nu se va smulge cineva pe sine din acestea, nu va putea dobândi petrecerea aceea"[109]. După cum se poate vedea, *hesychia* este strâns legată de *amerimnia,* de „lipsa grijilor", pe care o recomanda Sfântul Pavel corintenilor; renunţarea la lume şi fuga în pustie sunt inspirate de acelaşi motiv ca şi renunţarea la căsătorie: eliberarea de orice fel de grijă, în afară de grija slujirii Domnului. învăţătura despre *hesychia* este bine ilustrată în viaţa lui Arsenie, unul **dintre cei** mai vestiţi călugări ai pustiei Schetice; chiar şi în deşert fiind, acolo unde fugise de oameni, el continua să se ascundă de la faţa tuturor; unui tânăr ucenic, care, mirat de purtarea lui, îl întrebă: „Pentru ce fugi de noi?", el îi răspunse: „Dumnezeu ştie că vă iubesc pe voi, dar nu pot să fiu şi cu oamenii şi cu Dumnezeu", la care mai adăugă: „Cele de sus, mii şi **milioane,** au numai o voie, iar oamenii au mai multe voi. **Deci nu** pot să las pe Dumnezeu şi să vin întru petrecerea oamenilor"[110].

109./6W., 3, 1253 C.

110. *Apoftegmele Părinţilor,* Arsenie, 13, *PG* 65. 92 A. (Am preluat trad. rom după *Pateric, ed. cit,* p. 15 - N. tr.).

Dar *hesychia,* singurătatea exterioară şi unificarea lucrării nu sunt suficiente: toate acestea se cer însoţite de o unificare interioară, anume aceea a sufletului. în termeni evagrieni, nu ajunge să fii un „om monahicesc": trebuie să dobândeşti o „minte monahicească", adică să înceteze în mintea ta orice alt gând în afara celui îndreptat spre Dumnezeu[1]": „Dacă mintea ta mai e furată în vremea rugăciunii, încă n-a cunoscut că se roagă un monah, ci eşti încă un mirean, care înfrumuseţează cortul din afară""[2]. Unificarea exterioară, prin care se dobândeşte *hesychia,* şi simplificarea interioară, prin care se dobândeşte nepătimirea, conlucrează într-adevăr la atingerea aceluiaşi ţel: realizarea unui cadru în care intelectul să se poată ruga „fără împrăştiere", *ănepianăaxcoq;* acest termen, reluat de Sfanţul Pavel, revine adeseori - atât sub pana lui Evagrie cât şi în toată literatura monastică - în legătură cu ceea ce este rugăciunea adevărată a monahului, „rugăciunea curată""[3]. Ne menţinem, aşadar, în perspectiva capitolului 7 din *Epistola întâi către Corintent* trebuie să fii „neclintit în inima ta" către Domnul, adică să-i slujeşti şi să i te rogi „fără împărţire": şi această deplină disponibilitate este cea care necesită toate renunţările preliminare.

---

111. *Antirrheticos,* prol.. ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticits,* Ber lin, 1912, p. 474, 9-11.

112. *Despre rugăciune,,* 43, *PG* 79, 1176 C. (Vezi pt. trad. rom., Eva grie Ponticul. *Cuvânt despre rugăciune,* 44, în *Filoc.* I, ed. a IV-a. Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, p. 110 - N. tr.).

113. Evagrie. *Trăitepratique,* 63 şi 69, ed. A. şi C. Guillaumont, *SC* 171, Paris, 1971, p. 646 şi 654.

Uni in ea

Termenul *novorponog,* prin urmare, exprimă cel mai fidel esenţa vieţii călugăreşti, numită în unele locuri şi 6 *fiioq aovotponog* [114]. Sfântul Vasile opune „viaţa creştinului", a monahului, în ceea ce „este *fiovorponog,* având un singur scop, eva *OKonâv £%(ov,* anume preamărirea lui Dumnezeu", vieţii din afară, care este *noXvxponog KCCI noiKiXog,* schimbătoare în funcţie de împrejurări"[3]. Viaţa călugărească este uneori numită şi *6* jSiog *fiova5iKog,* iar acest din urmă termen, chiar mai nimerit decât *novoTponoj,* vădeşte care anume este esenţa ei: dobândirea unităţii[116]: „Călugări, în-

114. Despre viaţa monahală ca viaţă „monotropă", vezi în I. Hausherr, *Hesychasme etpriere.* Roma, 1966, p. 172-176 (text reprodus din *OCP* 22, 1956), unde se află deja menţionate mai multe texte pe care le citătm şi noi aici.

115. *Regulile Mari,* 20, *PG* 31, 973 A. (Trad. rom., vezi Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.,* p. 255 - N. tr.). Pentru ideea exprimată aici şi sensul lui *GKOTtoq* în literatura monastică, la M. Harl, *Le guetteur et la cible: Ies deux sens de CKonoq dans la langue religieuse des chretiens, Revue des etudes grecques,* 74, 1961, p. 450-468, sp. p. 458, unde se află citat şi fragmentul din Sfântul Vasile. A se compara cu Serapion de Thmuis, *Epistolă către monahi,* unde călugării sunt lăudaţi pentru că au mintea neîmprăştiată şi îndreptată într-un singur scop *(evoc GKOKOV* e^ere), acela de a se face bineplăcuţi lui Dumnezeu *(PG* 40, 928 A); şi Cassian, *Conf.* XXIV, 6: „lta monachi omnis intentio in unum semper est defigenda..." (ed. E. Pichery, *SC* 64, p. 176). (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Cassian^op. *cit.,* p. 727 -N. tr.).

116. In al său *Cuvânt ascetic,* Nil foloseşte fără a le deosebi, în ace laşi paragraf, 6 *fxovaanKog [iiog, 6 jiioq ^lovadiKog* şi *6 novijpiig jiioq* (§9, *PG* 79, 729 AB). (Trad. rom.. *Cuvânt trebuincios şi folositor,* în *Filoc. Rom. L* Buc. 1993, p. 193 şi urm. - N. tr.). Şi la Evagrie citim /jova-*SÎKoq pioq* pentru .„viaţă monastică" *(Despre gândurile rele,* 14, *ibid.* 1216 BC) (Trad. rom.: *Capete despre deosebirea patimilor şi a găn-*

deamnă Grigorie de Nazianz, trăiţi o viaţă cu adevărat monahală! Dacă trăiţi laolaltă cu agapetele, nu vă puteţi numi monahi. Străină vă fie dualitatea; unimea *(juovăa),* aceasta reprezintă chipul slavei îngereşti. Dacă agapetele vă farmecă, aflaţi dar că dualităţii celei muritoare v-aţi făcut prieteni!""[7] Tocmai pentru că este o fiinţă hărăzită prin definiţie unimii, monahul trebuie să trăiască în singurătate. Singurătatea, că este a celibatului sau a pustiei, reprezintă un fapt secund, în ordinea idealului monastic, dacă o raportăm la exigenţa principală, anume la unime.

Această idee apare în numeroase alcătuiri prin care s-a încercat definirea călugărului. Un fragment din Pseudo-Macarie rezumă în mod admirabil aspectele monahismului analizate până aici:

> Monahul îşi datorează numele, în primul rând, faptului că vieţuieşte singur, de vreme ce se înfrânează de la femeie şi s-a lepădat de lume, atât în cele din afară cât şi în cele dinlăuntru ale sale: în cele din afară, prin aceea că s-a lepădat de materie şi de lucrurile lumeşti; în cele dinlăuntru, prin aceea că s-a lepădat până şi de închipuirea acestora, nemaiprimind nici măcar gândul la vreo preocupare lumească. în al doilea rând, se numeşte monah pentru că el se roagă neîncetat lui Dumnezeu, să-i cureţe mintea de mulţimea şi de potrivinicia gândurilor, astfel ca mintea însăşi să-i devină monahală, în sine, şi simplă să stea înaintea Domnului, fără

---

durilor, înFiloc. Rom. I, Buc. 1993. p. 73 şi urm. - N. tr.). *MovaSiKoq* apare frecvent, de asemenea, la Sfântul Vasile şi la Sfântul Grigorie de Nazianz. Despre utilizarea acestui termen la Clement al Alexandriei, pentru desemnarea celui ce a dobândit unimea, vezi W. Volker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus,* Berlin, 1952, p. 532-533 (cu nota 1).

117. *Epigrame* 20, *PG* 38, 93 A. Despre *agapete* sau *subintroductae,* cf. critica lui Afraate, vezi mai sus, p. 53 şi n. 62. Unimea asimilează viaţa călugărească vieţii îngereşti: vezi apoftegma lui Arsenie mai sus citată şi, pe aceeaşi temă, S. Frank, *'A^zkiKoq* pioq, Miinster, 1964.

a primi vătămare din partea gândurilor răutăţii, ci neschimbată, întreagă ţi curată să rămână in faţa lui Dumnezeu[1]".

Acest fragment îl defineşte cât se poate de clar pe călugăr ca *monotropos,* în ambele sensuri pe care le-am văzut: *monotropos,* pentru că nu se căsătoreşte şi rămâne celibatar; *monotropos* pentru că, în acelaşi timp, îşi unifică mintea, absorbită în întregime într-un singur gând: pomenirea lui Dumnezeu. Aceeaşi idee se mai regăseşte şi în alt cuvânt atribuit lui Macarie, păstrat în limba coptă, aici accentul fiind pus tocmai pe unificarea interioară:

Ceea ce îi este de trebuinţă monahului aşezat în chilia sa (adică isihastului) este ca mintea să şi-o adune în sine însuşi, departe de toate grijile lumii, oprind-o de la a mai vagabonda printre deşertăciunile veacului şi, astfel, să şi-o îndrepte într-un singur ţel, concentrând-o fără oprire într-un singur gând, la Dumnezeu, în care gând să rămână în toată vremea şi în tot ceasul, ferită de risipiri, astfel ca nimic dintre cele pământeşti să nu-i tulbure inima, nici gânduri dinspre cele trupeşti, nici griji dinspre părinţi, nici mângâieri dinspre familia sa, ci aşa să simtă în mintea şi în toate simţurile sale, ca şi cum mereu ar fi în prezenţa lui Dumnezeu, pentru a putea împlini prin aceasta cuvântul Apostolului care spune: Fecioara să stea neclintită lângă Domnul, în afară de orice împărţire.[1]"

Aceeaşi idee, cu referinţă explicită la *Ps.* 68, 7 (67, 6), apare şi la teologul sirian monofizit Filoxen de Mabbug (sfârşitul secolului al V-lea, începutul secolului al Vl-lea):

---

118. Omilia 56, ed. G.L. Marriott, *Macarii Anecdota,* Cambridge, Mass., 1918, p. 44. O apoftegmă atribuită lui Macarie pare a rezuma această de finiţie: „Călugărul este numit monah *(nova%og),* pentru că el zi şi noapte stă de vorbă cu Dumnezeu şi, neavând nimic pe pământ, nu îşi reprezintă in minte decât cele ale lui Dumnezeu" *(Synagoge,* de Pavel Evergete. I, 22. 12, ed. a Ii-a. vol.l, Atena, 1957, p. 199).

119. *Vertus de Saint-Macaire,* ed. Amelineau, *op. cit.,* p. 170-171.

Trebuie ca monahul *(ihlduvu)* să fie într-un acord deplin cu numele său monahicesc şi să devină, atât în cele din afară cât şi în cele dinlăuntru,- iar în sine nimic să nu mai rămână decât el însuşi şi Cel ce se sălăşluieşte în el, adică Hristos, care nu primeşte să se sălăşluiască în cineva, până când acesta nu e singur. Căci El însuşi a spus: „Dumnezeu aşează pe cei singuratici *(ihîduyă)* în casă" şi: ,.Unde sunt doi sau trei adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi eu în mijlocul lor".[i:]"

în continuare[121], criticându-i pe cei care citesc excesiv de mult şi îşi covârşesc mintea cu tot felul de gânduri, Filoxen arată că nici unul dintre aceştia nu poate să cunoască *hesychia (S'lyîi,* în limba siriacă) „pentru că în el sălăşluieşte o mulţime, iar el nu mai este monah, chiar în monahism fiind, *w*[e]*lă 'ita (wi) îhldăyă wafr'lhldxyutrr;* Filoxen se joacă cu cele două cuvinte, care s-ar putea foarte bine traduce, ţinând seama de context: „iar el nu mai este unime, chiar în unime fiind". Filoxen explicitează aici pe deplin sensul cuvântului *Ihldăyn* şi, prin aceasta, şi pe al corespondentului său grecesc, *fj.ova%6<;.*

De textele lui Filoxen se cuvine să apropiem o definiţie celebră a lui Pseudo-Dionisie, situat aproape în aceeaşi epocă şi, poate, chiar în acelaşi mediu sirian:

De aceea dumnezeieştii noştri conducători (= călugării) i-au învrednicit pe ei de numiri sfinte, numindu-i pe unii tămăduitori (terapeuţi) *(BepaTieVTăg),* pe alţii monahi *(/jovaxovg),* de la slujirea curată a lui

120. Ed. R. Lavenant. *PO* 30, 5, Paris, 1963 p. 782-783, §35. Citatul din *Mat.* 18, 20 poate părea nepotrivit aici, chiar paradoxal; în realitate, logionul este citat conform unei interpretări tradiţionale pentru sirieni (cf. comentariul lui Afraate la acest loc, în *Dem.* 4, ed. Parisot, 160-161); trebuie înţeles astfel: acolo unde sunt doi sau trei care s-au unit, sunt şi Eu în mijlocul lor (vezi modul cum apare acest logion în *Evanghelia după Toma,* 30, ed. cit., p. 20-21).

Ul.Ibid. 62, p. 810-811.

Dumnezeu şi de la lucrarea lor vindecătoare şi de la viaţa neîmpărţită şi unitară («/JfpioTOu rai *eviainc C(oi)q),* care-i unifică pe ei in sfintele concentrări ale celoi împărţite într-o monadă asemănătoare celei dumnezeieşti (0£O£i(5î7 *jAovăSa)* şi într-o desăvârşire de Dumnezeu iubitoare[1]".

Important de remarcat este faptul că nu se face vreo aluzie nici la singurătatea pustiei, într-o vreme când anahoretismul este deja răspândit în toată lumea creştină, dar nici la celibatul călugăresc, amintit de Macarie, ci numai la tendinţa către unime.

2. Origini ale doctrinei monastice

Influenţe filosofice

De unde provine această doctrină? Textul lui Dionisie ar fi suficient pentru a demonstra că formularea şi elaborarea învăţăturii este tributară, în mare măsură, influenţelor venite din filosofia grecească. Teoria despre unificarea sufletului vine de la Platon, care învăţa cum „se unifică sufletul înţeleptului, prin meditaţie şi cu ajutorul metodei dialectice sau, mai degrabă, sinoptice, concentrându-se într-un singur act în care îşi adună toate puterile, în contemplarea unui

122. *ierarhia Bisericeasca.* VI, 3. *PG* 3, 532 D-533. Reproducem cu mici retuşări traducerea oferită de R. Roques, în *Theologie de la vie monastique,* Paris, 1961, p. 287-288; vezi şi comentariul la acest text, *ibid.,* P- 305-312. Textul este citat şi de I. Hausherr, *op. cit.,* p. 174 şi de M. Harl, *art. cit.* mai sus. (n. 91), p. 472-473.

singur obiect"[123]. Acest obiect este Unul şi, pentru a se putea uni cu Unul, sufletul are nevoie. în virtutea teoriei platoniciene a asimilării, sâ-şi depăşească starea actuală de dispersie şi să devină el însuşi una. Această doctrină a cunoscut o importantă dezvoltare la Filon, cel dintâi care a încercat să o fundamenteze biblic: înainte de crearea Evei, pe când ducea încă o „viaţă solitară" *(/Âovijpri fiiov),* Adam era *unul (eig)* şi asemănător, prin unicitatea sa *(Kată v)v/uovcomv),* lumii şi lui Dumnezeu; dar, odată cu facerea Evei, dualitatea care era latentă în el s-a putut astfel materializa[124]; greşeala lui Adam, pricină a căderii sale, a fost aceea de a fi ales doimea, în locul unimii[1]-; mântuirea rezidă, aşadar, în revenirea la unime, pentru că duhul lui Dumnezeu nu poate intra într-un suflet „împărţit şi multiform"[126]; dar atunci când mintea, plină de Dumnezeu, nu are nici o părtăşie cu cele asociate

---

(Pentru varianta în limba română, am preluat traducerea Pr. Stăniloae, din Sfântul Dionisie Areopagitul, *Ierarhia Bisericească,* în *Opere complete,* ed. Paideia, Buc, 1996, p. 95. Acelaşi text, în versiunea lui Cicerone Iordăchescu, apare astfel: „De aceea învăţătorii noştri divini au cinstit cu nume sfinte pe membrii acestui ordin: unii îi numesc pe ei servitori (ai lui Dumnezeu); alţii, monahi, pentru serviciul curat, pentru cultul lui Dumnezeu şi pentru viaţa cea împărţită şi uniformă, ce le dă lor un caracter unitar, prin unirea sfântă a ceea ce este împărţit; aşa că ei devin un fel de monadă deiformă şi de perfecţiune, plăcută lui Dumnezeu." Vezi Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Ierahia Cerească şi Ierarhia Bisericească,* Ed. Inst. European, Iaşi, 1994, p. 123 - N. tr.).

123. Cf. A.J. Festugiere, *La revelation d'Hermes Trismegiste,* II, Paris, 1949, p. 224-225; pentru Platon, de acelaşi autor, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, p. 223-225 şi 232-234; a se vedea mai cu seamă *Legile,* 965 b.

124. *De opificio mundi.* 151-153, ed. R. Arnaldez, Paris. 1961. p. 242-243.

125. *DeSomniis,* II, 70, ed. P. Savinel, Paris, 1962. p. 160-161.

126. *Quod Deus sit immutabilis,* 2, ed. A. Moses, Paris. 1963, p. 62-63.

dualităţii, ea devine asemănătoare Monadei şi se contopeşte cu firea unimii[1-7]. O teorie asemănătoare întâlnim şi la Clement Alexandrinul[i:s], dar mai cu seamă la gnostici[12']. Este evident că textele mai sus citate, care definesc viaţa monahală ca pe un mod de a trăi întemeiat pe „unime", poartă, mai mult sau mai puţin, amprenta acestor teorii.

în ceea ce priveşte modul concret de vieţuire, atitudinea călugărului faţă de bunuri din această lume, cum ar fi căsătoria, nu este lipsită de legătură cu ceea ce recomandă Epictet tânărului dornic să „filosofeze": nu se poate să fii „astăzi filosof, mâine perceptor de impozite, apoi retor, apoi procurator al lui Cezar! Toate acestea nu se împacă una cu alta. Trebuie să fii un singur om, *unul (evoc),* cu totul bun sau cu totul rău; trebuie să cultivi fie partea care-ţi conduce sufletul, fie lucrurile exterioare; să-ţi consacri puterile spre îngrijirea interiorului tău sau a ceea ce este în afara ta; trebuie, adică, să îmbrăţişezi fie viaţa unui filosof, fie viaţa unui profan"[130]. între filosofie şi viaţa obişnuită, bazată pe plăceri şi pe îngăduinţa celorlalţi, alegerea trebuie să fie tranşantă: „Căci nimeni, dacă stă şi şovăie între două căi, nu

127. *Quaestiones in Exodum,* 29 *(in Ex.* 24, 2), trad. R. Marcus, Londra, 1953. p. 69-70.

128. Cf. W. Volker, *op. cit., p.* 532-533.

129. Tema gnostică a„unificării" a fost studiată, în ultimii ani, de H. Ch. Puech, cf. *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hantes Etudes, Section des se. relig.,* an 1962-63, p. 84-86; 1963-64, p. 90-91; 1964-65, p. 101-104. Credem că din perspectiva teoriei gnostice despre unificare se cuvine ex plicat sensul pe care 1-a dobândit *fj.ova%og* în *Evanghelia după Toma,* '°g- 16, 49, 75 (cărora ar trebui să li se adauge log. 4 şi 23, unde se află expresia corespondentă în limba coptă, precum şi log. 11, 22 şi 106, pen tru idee), cf. Puech, *ibid.* an 1961-62, p. 90-93.

130. *Entretiens,* III. 15, 12-13. ed. J. Souilhe. voi. III. Paris, 1963, p. 5-1-54.

poate progresa, dar dacă tu. dintre toate, ai ales această cale (a filosofiei), dacă doar ei doreşti să i te dedici cu toate puterile, atunci lasă deoparte tot restul..."'-[1]'. Nici un compromis nu este posibil: „Nu-ţi poţi îndrepta atenţia şi spre câştigarea celor exterioare si a părţii conducătoare a sufletului tău, în acelaşi timp. Dacă pe cele dintâi ţi le doreşti, lasâ-le pe cele din urmă; altfel, nu vei avea parte nici de unele, nici de altele, ci vei fi mereu împărtit *(nepiana^ievog)* între cele două"[132]. Acesta este motivul pentru care tânărul filosof cinic are de evitat căsătoria şi naşterea de copii: el trebuie „să rămână liber de tot ceea ce l-ar putea distrage *(ănepiajiacTov),* să se dedice întru totul slujirii lui Dumnezeu, să fie mereu în măsură de a intra în legătură cu oamenii, dar fără a se lăsa vreodată prins în obligaţiuni personale, fără a se angaja în relaţii sociale din care nu s-ar mai putea desprinde..."[133] Argumentul subliniat de Epictet este identic celui invocat de Sfântul Pavel: căsătoria îl împiedică pe om să se pună cu totul, fără împărţiri, *ănepianăcxag,* în slujba lui Dumnezeu; asemănarea merge până la vocabular. în continuare, Epictet zugrăveşte un tablou al inconvenientelor mariajului[134], loc comun al diatribei cinico-stoice, reluat până la saţietate în literatura creştină, ascetică şi monahală[135]. înţeleptul trebuie să trăiască singur, *Jiovog,* fără soţie şi copii[136],

---

131. *Ibid.,* IV, 2, 4, ed. J. Souilhe, voi. IV, Paris, 1965. p. 33 (vezi şi urmarea textului).

132. *Ibid.,* IV, 10, 25, voi. IV, p. 80.

133. *Ibid.,* III. 22, 69, voi. III. p. 80

134. Ibid., §70-76. p. 80-81.

135. Cf. G.C. Hansen, *Molestiae nuptiarum, Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock,* 1963. p. 215-219 şi M. Aubineau, *SC* 119, p. 94-96.

136. Pentru acest sens al lui *fxovoc,* vezi de exemplu *Entretiens,* IV, 1, 1, 162-163. ed. Souilhe, voi. IV, p.'29.

capabil de a-şi fi suficient sieşi, de a rămâne singur cu sine, asemenea lui Zeus. ocupându-şi mintea numai cu ocârmuirea divină[13'].

Influenţe iudaice şi iudeo-creştine

Dar s-ar putea oare explica idealul monastic doar prin influenţele venite din zona elenismului?[138] Istoria cea mai veche a cuvântului *jxovaxoq,* evocată de Eusebiu cu ocazia comentariului la *Ps.* 68, 7 (67, 6), sau utilizarea acestui cuvânt de către Simah ne îndeamnă firesc, credem noi, să continuăm cercetarea într-un alt context, mai precis în zona iudeo-creştinismului[139]. Idealul unui *monachos,* caracterizat mai cu seamă prin refuzul de a se lăsa împărţit şi prin căutarea unităţii în conduită, ni se pare a avea o strânsă legătură cu una dintre noţiunile fundamentale ale eticii iudeo-creştine, cea exprimată prin termenul *ănXorrig:* „simplitate"[140].

---

137. Cf. *Ibid.,* III, 13,6-8, voi. III, p. 47. Epictet distinge între *fiovog,* luat în acest sens, şi *epr](iog,* care îl desemnează pe omul izolat, lepădat, lipsit de orice ajutor *(ibid.,* 1-5, p. 46).

138. Această teză a fost susţinută, printre alţii, de către R. Reitzenstein; vezi *Historia Monachorum und Historia Lausiaca,* Gottingen, 1916, p. 96 şi urm.

139. Teza originii semite şi iudeo-creştine a ascetismului creştin a fost susţinută, cu privire la *Evanghelia după Toma,* de G. Quispel, *L 'Evangile selon Thomas et Ies origines de l 'ascese chretienne,* în *Aspects du judeo-christianisme,* Paris, 1965, p. 35-51; autorul ţine seama îndeosebi de encratism, fără a se referi la noţiunea de "simplitate".

140. Importanţa acestei noţiuni în iudeo-creştinism este subliniată şi de J. Danielou, *Theologie du judeo-christianisme,* Paris, 1958, p. 418-421.

Iudaismul epocii elenistice a cunoscut o seamă de curente ascetice, amplu dezvoltate ulterior în mediile iudeo-creştine; cel mai evident putem remarca acest fapt în *Testamentele celor doisprezece patriarhi,* text iudaic pe care creştinii l-au reluat şi l-au prelucrat[141]. Aici, fecioria şi înfrânarea sunt recomandate cu insistenţă[142]. Printre sfaturile lui Ruben către fiii săi, putem citi: „Nu acordaţi nici o atenţie frumuseţii femeilor şi nu vă gândiţi la faptele lor, ci păşiţi întru simplitatea inimii şi cu frica de Dumnezeu"[143]; Ruben le atrage atenţia împotriva desfrânării şi a frecventării femeilor, descurajând promiscuitatea sexelor, care păgubeşte curăţia gândului, atât la bărbaţi cât şi la femei[144]. Mult lăudat este Iosif pentru fecioria sa[143]. Evident, căsătoria nu este condamnată, dar se simte o tendinţă foarte clară de a reduce cât mai mult posibil, în viaţa conjugală, activitatea sexuală: ea se va limita strict la procreaţie; orice căutare a plăcerii simţurilor este amendată. înfrânarea, dimpotrivă, se află la loc de cinste. Se spune că îngerul Domnului i-a vestit lui Iacov că Rahela va naşte doi prunci, „pentru că ea a dispreţuit

---

Cu privire la noţiunea în cauză, vezi monografia lui J. Amstutz, *'AnXorrjg, Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jiidish-christlichen Griechisch,* Bonn, 1968.

141. Cf. R. Eppel, *Le pietisme juif dans Ies Testaments des douzepatriarches,* Paris, 1930, sp. p. 143-177. Autorul atrage pe bună dreptate aten ţia că practicile ascetice recomandate aici, cum ar fi postul, nu au numai un caracter penitenţial, ci prin ele credinciosul se pregăteşte pentru do bândirea anumitor daruri dumnezeieşti, cum ar fi viziunile şi revelaţiile. La fel este şi în *Cartea a IV-a a lui Ezdra.*

142. Cf. Eppel, *op. cit,* p. 154-155 şi 171.

143. *Test. Ruben,* 4,1, ed. R.H. Charles, reimp. Hildesheim, 1960, p. 8. p 145. Cf.

Eppel, *op. cit.,p.* 171.

amestecul cu soţul ei şi a ales înfrânarea"[146]. Abstinenţa, cel puţin pentru o perioadă de timp, este necesară în vederea îndeletnicirii cu rugăciunea, căci „vreme este să-ţi cunoşti femeia şi vreme este să te înfrânezi, spre rugăciune"[147]. E în afara oricărei îndoieli că o astfel de etică, devenită ulterior proprie iudeo-creştinismului, cu tendinţe ascetice atât de pronunţate, a influenţat formarea ascetismului creştin şi naşterea monahismului.

Textul pe care l-am citat mai întâi face legătura între feciorie, simplitatea inimii şi frica de Dumnezeu. Simplitatea, *ănXoxriq,* apare ca virtute fundamentală atât în *Testamente,* cât şi în alte scrieri iudaice din aceeaşi perioadă[148]. Aşa a rămas şi în etica iudeo-creştină, după cum putem constata mai ales din *Păstorul lui Herma* şi din *Epistola către Corinteni* a lui Clement[149] *{Prima Clementis)m. Haplotes* înseamnă,

146. *Test. Issachar, 2,*1, ed. Charles, p.108. Se face aluzie la episo dul cu mandragorele, în schimbul cărora Rahela îi permite Liei să petrea că o noapte cu Iacov *(Fac.* 30, 14-24).

147. *Test. Nephtali,* 8, 8, ed. Charles, p. 157; a se raporta la *1 Cor.* 7, 5. Se poate vorbi, aşadar, despre o incompatibilitate între exercitarea vieţii conjugale şi slujirea lui Dumnezeu: dacă se vrea ca slujirea lui Dumne zeu să fie neîntreruptă, atunci căsătoria trebuie exclusă. La această con cluzie, care nu apare formulată în *Testamente,* se pare că au ajuns esenienii, cf. articolul nostru, *Âpropos du celibat des Esseniens,* în *Hommages ă Andre Dupont-Sommer,* Paris, 1971, p. 395-404. (Vezi mai sus, p. 13-30).

148. Pentru *Testamente,* vezi Eppel, *op. cit.,* p. 147-152; în *Sagesse de Ben Şira,* J. Hadot, *Penchant mauvais et volonte libre dans la Sagesse deBenSira (l'Ecclesiastique),* Bruxelles, 1970, p. 177-181.

149. Vezi trad. rom. ale acestor texte în voi. *Scrierile Părinţilor Apos tolici, PSB* 1, trad., note şi indici de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. Inst. Bibi. Şi de Mis. al B.O.R., Buc, 1979 sau ed. a Ii-a, 1995 - N. tr.

150. Cf. G. Andre, *La vertu de simplicite chez Ies Peres apostoliques,* în *Recherches de science religieuse,* 11, 1921, p. 306-327; Pentru *Epis tola* lui Clement, vezi ed. A. Jaubert, *SC* 167, Paris, 1971, p. 140-141.

în general, dreaptă purtare[151], nevinovăţie[153], integritate înaintea lui Dumnezeu; în variantele greceşti ale Bibliei, termenul redă cel mai adesea ebraicul *tom,* adjectivul *ănXovq* traducând ebraicul *tăm* sau *tHmIm*[y]\ în privinţa conduitei faţă de ceilalţi oameni, el desemnează dreptatea, absenţa disimulării şi a minciunii. Această virtute se poate defini mai bine în antiteză cu viciul care-i este contrar, numit *5iy/v%ia,* termen exprimând ezitarea, îndoiala, chiar ipocrizia, lipsa de rectitudine în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor. Omul calificat drept *Siij/vxog* este un veşnic nehotărât, „nestatornic în toate căile sale" - după cum apare definit în *Epistola Sobornicească a Sfântului Apostol Iacov* (1, 8; cf. 4, 8)[154] - şi are, în sensul literal al cuvântului, un suflet dublu, împărţit: ra-*Xaincopoi eîaiv oi Siyrvxoi, oi Siotâţovreg rfj y/v%ij...,* „nenorociţi sunt cei care au sufletul împărţit, cei care se îndoiesc în sufletul lor..."[155], spune un autor necunoscut, citat de Clement[156]. *Aiy/vxog, Siy/vxicc* sunt termeni formaţi în greaca elenistică pe baza expresiei ebraice „a avea două inimi" sau „a avea o inimă şi o inimă", *leb w*[e]*leb, yrvxv* fi-

151. Termenul redă uneori ebraicul *yoser* (cf. I *Parai.* 29, 17): este felul de a fi al celui care merge drept, fără a se abate nici la stânga nici la dreapta. De unde şi utilizarea lui *evQvxr\g (icapSiag)* ca sinonim pentru *ăxkoTTiq* (de ex. în *Test. Issachar,* 3, 1).

152. *'ATtXorîjg* este adeseori asociat cu *ăxaicia* (cf. Hermas, *Vis.,* I, 2, 4; III, 8, 7; III, 9, *Mand.,* II, 1 etc).

153. Cf. Amstutz, *op. cit.,* p. 38-41.

154. Despre modul de utilizare a acestui termen în *Epistola lui Iacov* şi despre rezonanţele sale veterotestamentare, vezi C. Spicq, *La vertu de simplicite dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* în *Revue des sciences philosophiques et theologiques,* 22, 1933, p. 5-26.

155. Pt. trad. rom., vezi Clement Romanul, *Epistola către Corinteni,* în *Scrierile Părinţilor Apostolici,* ed. cit., p. 66 - N. tr.

156. *Epistola către Corinteni* 23, 3, ed. Jaubert, *loc. cit.*

ind una dintre variantele prin care se traduce, de obicei, în Biblia grecească, termenul „inimă", atunci când acesta se referă. în ebraică, la totalitatea facultăţilor psihice ale omului[157], în lumina acestui substrat se vădeşte elementul esenţial al virtuţii „simplităţii". Atunci când se dă porunca de a-L iubi pe Dumnezeu *(Deut.* 6, 5), de a-L căuta *(ibid.* 4, 29) „din toată inima", *b^ekol Isb,* accentul cade pe cuvântul „toată": cu inima întreagă, deci cu toată fiinţa sa trebuie să se lipească cel credincios de Dumnezeu şi să-i slujească, pentru că Iahve „este un Dumnezeu zelos" *(ibid.* 6, 15), care nu acceptă să fie slujit în acelaşi timp cu alţi dumnezei, ci se vrea slujit în mod exclusiv, fără împărtire. Este vorba aici despre una dintre datele fundamentale ale moralei *Deuteronomului* şi ale învăţăturii profeţilor; Ieremia le reproşează mai puţin compatrioţilor săi, începând cu regii lui Iuda, că au părăsit cultul lui Iahve, cât îi acuză de a-i sluji şi lui Iahve şi idolilor în acelaşi timp[158]. Acest exclusivism e o consecinţă firească a credinţei în Iahve ca Dumnezeu unic: „Să nu ai alţi dumnezei afară de mine" *(leş.* 20, 3) - reprezentând una dintre exigenţele alianţei pe care Dumnezeu a facut-o cu poporul său: „Ei vor fi poporul meu şi eu le voi fi Dumnezeu. Şi le voi da o inimă unică *(leb 'ehăd)* şi o cale[159], ca să se teamă de mine în toate zilele vieţii" *(Ier.* 32, 38-39). Iahve îi de-

157. Am studiat deja această echivalenţă în *Les sens des noms du coeur dans VAntiquite,* în *Etudes cannelitaines,* "Le Coeur", Paris, 1950, P- 41-81, sp. p. 66-67. Despre substratul ebraic al lui *Siy/vxog,* vezi O.J. Seitz, *Antecedents and Signification ofthe term Siy/vxog, în Journal of Biblicul Literature* 66, 1947, p. 211-219.

158. Cf. *Ier.* 3, 10: "Iuda... nu s-a întors la mine din toată inima sa *(b'kol libbăh),* ci numai din prefăcătorie *(bsheqer)".*

159. Traducerea românească îl redă prin „o inimă şi o cale", unde „o" poate fi interpretat, în ambele cazuri, ca articol nehotărât. Textul ebraic

testă pe cei care „şchioapătă de amândouă picioarele" neputându-se hotărî să aleagă între El şi Baal *(3 Regi* 18. 21), îi detestă pe cei „împărţiţi"[160] *(Ps.* 119, 113 /118, 113). In acest punct fundamental, înţeleptul nu face decât să repete lecţia profeţilor: „Nu fi neîncrezător în temerea de Domnul şi să nu te apropii de El cu inima îndoită", *EV KapSia 5ioaf\ {Sir.* 1, 27). Astfel, israelitul evlavios, care cunoaşte „frica de Dumnezeu", adică înţelege să-i slujească într-adevăr, înainte de orice altceva se va feri de „inima îndoită" şi se va ruga, împreună cu psalmistul: „Povăţuieşte-mă, Doamne, pe calea ta şi voi merge întru adevărul tău; uneşte[161] inima mea, ca să se teamă de numele tău" *(Ps.* 86, 11 / 85, IO)[162].

„Uneşte inima mea", *yahed l^e^băbr.* pentru a reda acest verb, Aquila face uz aici tocmai de grecescul *fiovaxovv,* care trebuie înţeles cu sensul de „unifică", face să fie *monachos^m^.* Acest detaliu ilustrează continuitatea pe care se cuvine să o stabilim între concepţia biblică despre unitatea sau integritatea inimii şi idealul celui numit *monachos,* a

---

este lipsit de orice echivoc în această privinţă, referindu-se în mod explicit la numeralul ordinal *'ehâd,* "unul" - N. tr.

160. In varianta românească avem "călcătorii de lege", pentru „împărţiţi", cum vedem că apare în versiunea franceză a *Bibliei de la Ierusalim,* "împărţiţi" redă termenul generic din limba ebraică *ce 'eph,* "cu mintea împărţită, şovăielnic, făţarnic" chiar - N. tr.

16L în limba română avem, tradus după *Septuaginta,* "veseleas-că-se". în limba ebraică, *yahed* înseamnă "devine una, uneşte".

162. Pentru acest loc trebuie acordat credit variantei din textul masoretic, *yahed,* şi nu corecţiei care i se aplică în Septuaginta (care a citit ver bul *hâdă,* "veseleşte"). De altfel această lectură este confirmată de ceea ce urmează: „Lăuda-te-voi, Doamne (Adonai), Dumnezeul meu, *cu toa ta inima mea",* precum şi de textul paralel de la *Ier.* 32, 39, citat mai sus.

163. Importanţa acestui text pentru istoria cuvântului *fio va%og* a fost bine observată de M. Harl, *art. cit.* (n. 91), p. 469.

cărui dorinţă este aceea de a-i sluji lui Dumnezeu tară împărţire. O astfel de continuitate este asigurată prin intermediul noţiunii iudeo-elenistice şi iudeo-creştine de „simplitate'". Asemenea unităţii biblice a inimii, „simplitatea" este strâns legată de „frica de Domnul", cu alte cuvinte de evlavie, în slujirea lui Dumnezeu: „Şi acum, copiii mei, vă poruncesc să vă temeţi de Domnul Dumnezeul vostru din toată inima şi să păşiţi cu simplitate, în toate respectând legea Lui"[164]. O paralelă între frica de Dumnezeu şi simplitatea inimii aflăm şi la Clement: „Părintele cel întru toate milostiv şi binefăcător îi iubeşte pe cei ce se tem de El şi dă cu blândeţe şi cu bunăvoinţă harurile Lui celor ce se apropie de El cu inima simplă *{ănXf) Siavoia).* De aceea să nu ne împărţim sufletele *(fii) Siy/v%V}j.£v)..."[165].* La fel, tot pentru a-i putea sluji lui Dumnezeu prin rugăciune, monahul nu-şi doreşte un suflet împărţit, ci caută să-şi unifice purtarea, „calea" (cf. *Ier.* 32, 39, citat mai sus), devenind *monotropos.* Căci nu este cu putinţă să mergi pe două căi deodată: trebuie să alegi[166]. De aici predilecţia pentru formule antitetice, constituite din doi termeni care se exclud reciproc. Pentru a-şi fundamenta învăţătura despre renunţare, Sfântul Vasile reia, după cum am văzut, cuvântul lui Iisus de la *Mat.* 6, 24: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni...; nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui Mamona"[167]. Folpsindu-se de o altă comparaţie, avva Isaia, un călugăr din secolul al V-lea,

164. *Test. Levi,* 13, 1, ed. Charles, p. 52-53.

165. *Ep. către Corinteni,* 23, 1-2, ed. Jaubert, *loc. cit*

166. Noţiunea de *haplotes* atinge, prin aceasta, una dintre temele fun damentale ale iudaismului elenistic şi iudeo-creştinismului: tema celor două căi şi a celor două duhuri (1 £5111, 18 - IV, 26; *Didahia* I-V): cf. Seitz, *art. cit.*

167. Vezi mai sus, p. 72. *Evanghelia după To'ma* înmulţeşte, aici, com paraţiile: „Nu-i este cu putinţă unui om ca, în acelaşi timp, să călărească

spunea: „Aşa după cum nu-i este cu putinţă nimănui să privească spre cer cu un ochi, iar cu celălalt spre pământ, tot astfel nu-i este sufletului cu putinţă să se ocupe cu cele ale lui Dumnezeu şi cu cele ale lumii, în acelaşi timp"[168]. Subiacentă acestei imagini naive este tema evanghelică a „ochiului curat" *{Mat.* 6, 22), care se sprijină, la rândul ei, pe noţiunea biblică de simplitate a inimii[169]. Privirea simplă este proprie contemplativului autentic şi cetelor nenumărate de îngeri pe care le invoca avva Arsenie când, pentru a-şi motiva dorinţa neîmpăcată de singurătate, spunea: „Nu pot să fiu şi cu oamenii şi cu Dumnezeu"[170]. Iată cum explica un alt călugăr comparaţia scripturistică dintre omul drept şi palmier *(Ps.* 92, 13/91, 12): „Inima palmierului (adică măduva lui) este una singură, albă şi reuneşte toate lucrările palmierului. La fel putem spune şi despre cei drepţi: inima lor este una, simplă şi privind numai înspre Dumnezeu"[171].

„Monotropia", esenţială idealului monahal, a fost deci exprimată atât în termenii filosofiei greceşti, cât şi în termenii biblici. Dar în această discuţie nu este vorba doar de o simplă chestiune de limbaj; în realitate, problema vine atât

---

doi cai, să tragă cu două arcuri şi nici unui servitor nu-i este cu putinţă să slujească la doi domni..." (log. 47, ed. cit, p. 26-27).

168. *Logos,* 25, ed. Augoustinos, Ierusalim, 1911. Imaginea apare deja la Grigorie de Nyssa, *De la virginite,* 20, 2, ed. Aubineau, p. 494-495.

169. Cf. C. Edlund. *Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6, 22-23 undLuk. 11, 34-35,* Upsala, 52.

170. Cf. mai sus, p. 73.

m.Apophtegmes, serie anonimă, ed. F. Nau, *Revue de l 'Orient Chretien,* 18, 1913, p. 138, n. 362: cf. recenzia latină, *Ioan,* 1,6. *PL* 73,993 D - 994 A.

din exclusivismul inerent religiei lui Iahve, Dumnezeul unic, cât şi din exigenţa unităţii dialectice cerute celui care îşi doreşte unirea cu Unul. Unde ar fi de căutat sursa principală? Firesc este să credem că în mediul etico-religios în care s-a născut monahismul, şi anume de partea influenţelor iudaice şi iudeo-creştine. în acelaşi timp, se cuvine să recunoaştem că monahismul nu poate fi considerat doar ca un produs contingent al influenţelor istorice, oricât de simple sau de complexe ar fi acestea. Alături de motivaţiile ideologice moştenite din exterior, trebuie să facem suficient loc şi motivaţiilor psihologice izvorâte din conştiinţa religioasă: aici monahismul ar putea fi văzut ca rod al unei creaţii spontane, în măsura în care prin el se exprimă exigenţa de unitate şi exclusivismul, derivate din aderarea la un absolut care, prin chiar natura sa, relativizează şi tinde să excludă orice altceva. La fel de bine, monahismul, apărând ca un fenomen religios înzestrat cu structură proprie, s-ar fi putut naşte în alte timpuri şi în alte locuri, în afara oricărei influenţe, fie ea elenistică sau iudaică.

Partea a doua

Forme ale monahismului creştin

Concepţia despre pustie la călugării din Egipt[12]

Concepţia despre pustie prezintă, în izvoarele monastice egiptene din secolele al IV-lea şi al V-lea, o ambivalenţă similară cu cea întâlnită şi în Biblie. Trebuie să facem distincţie, pe de o parte între reprezentările de origine literară, bazate în special pe tema biblică a deşertului, aşa cum apare ea mai ales la Filon, elaborată sub influenţa ideilor provenite din elenism şi, pe de altă parte, reprezentările ţinând de ideea pe care şi-o făceau egiptenii, asemenea vechilor semiţi, despre deşert ca spaţiu steril şi demonic. In virtutea acestei duble moşteniri, deşertul însemna, pentru călugării Egiptului, în acelaşi timp locul cel mai propice pentru lucrarea hesychia-e/, *ca fundament al oricărui ideal monastic, dar şi locul demonilor, care se manifestau îndeosebi sub forma „gândurilor" şi împotriva cărora monahul trebuia să lupte, pentru a-şi apăra* hesychia *şi a împlini ţelul pentru care se afla plecat în pustie: unirea cu Dumnezeu.*

Noţiunea de „pustie", asemenea multor altora - cum ar fi cea de „întuneric", de „noapte" - este ambivalenţă în istoria

---

172. Studiul de faţă reprezintă textul adnotat al unei conferinţe susţinute în cadrul Colocviului despre *Mistici ai pustiei în islam, iudaism şi creştinism,* la Centrul Cultural al Abaţiei din Senanque (Vaucluse), 28 w l - 3 august 1974.

spiritualităţii. Faptul apărea clar încă din Biblie, din Vechiul Testament. Trebuie aşadar început prin a aminti coordonatele generale ale acestei noţiuni biblice, care a exercitat în mod firesc o influenţă profundă asupra literaturii privitoare la cei numiţi „Părinţi ai deşertului", anume călugării trăitori în pustia egipteană, între secolele al IV-lea şi al V-lea[173].

Există mai întâi în Vechiul Testament - şi probabil că la aceasta se gândeşte oricine în primul rând - o concepţie pe care am putea-o numi „idealistă" sau „mistică" despre deşert. Ea se referă deopotrivă la trecutul lui Israel şi la timpurile mesianice, eshatologice. Se leagă de amintirile pe care evreii le păstrează despre Ieşire, despre rătăcirea prin deşertul sinaitic, când Domnul a pecetluit un legământ cu poporul său: este epoca însoţirii cu Iahve, urmată de infidelităţile din ţara Canaan[174]. O anumită nostalgie a acestor vremi se va menţine mereu, întreţinută îndeosebi de profeţi. împăcarea cu Iahve are loc tot printr-o revenire în deşert, spaţiu al iubirilor şi al apropierii divine; oricine îşi poate aminti pasaje celebre din Osea, Ieremia, Isaia unde se află exprimată această concepţie mistică despre pustie[175].

---

173. Apelativul „Părinţi ai deşertului" este foarte vechi; îl întâlnim încă de la începutul secolului al V-lea, la Paladie, *Istoria lausiacă,* XI (ed. Butler, p. 34, 8-9), *XXXlX(ibid,* p. 123, 9-10), apoi în secolul al Vl-lea, la Chirii de Scythopole, *Viaţa Sfântului Sava,* LXXV (ed. Scwartz, p. 180, 12). (în limba română, vezi Paladie, *Istoria lausiacă (Lavsaicon). Scurte biografii de pustnici,* trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc, 1993.- N. tr.).

174. Cf. J. Guillet, *Theme de la marche au desert dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* în *Recherches de science religieuse,* 1949, XXXVI, p. 161-181.

175. *Osea 2,* 16: „Pentru aceasta, iată, eu o voi atrage şi o voi duce în pustie şi voi vorbi inimii ei" (vezi şi 12, 10); *Ier. 2,* 2-3: „Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinereţea ta, de iubirea de pe când erai mi-

Mai întâlnim apoi, formulată uneori de către aceiaşi profeţi, o concepţie realistă, chiar pesimistă despre deşert, proprie doar evreilor, însă comună tuturor popoarelor din Orientul Mijlociu; cel mai pregnant o putem observa la sumero-accadieni, unde este legată de cultul zeilor fertilităţii[176]. Deşertul stă în raport de opoziţie cu pământul locuit şi cultivat, fie că avem de-a face cu o regiune pustie şi stearpă din cauze naturale, fie cu una care a devenit astfel datorită unor războaie devastatoare sau blestemelor lui Iahve: regiuni locuite doar de animale sălbatice (hiene, şacali, struţi, pisici sălbatice etc.) şi de demoni, distincţia dintre cele două tipuri de „locuitori" fiind, de altfel, destul de incertă. Tot în deşert sunt alungaţi şi renegaţii: Cain *(Fac.* 4, 11-16), Agar şi Ismael *(ibid.* 16, 6-12), ţapul ispăşitor, împovărat de păcatele lui Israel (*Lev.* 16, 8-10).

Toate acestea sunt lucruri bine cunoscute, a căror banalitate trebuie înţeleasă[177]. Cel mai mult s-a insistat asupra primei concepţii, cea pe care eu aş numi-o „idealistă", aşa că este un lucru obişnuit a opune, în Israel, de o parte nostalgia vieţii nomade, legată de cultul lui Iahve, Dumnezeul unic - deşertul, s-a repetat după Renan, este monoteist -, ideal reprezentat îndeosebi de profeţi şi ilustrat de faimoşii Recabiţi din *Ieremia* 35, iar, de cealaltă parte, seducţiile vieţii se-

---

reasă şi irii-ai urmat în pustie, în pământul cel nesemănat. Atunci Israel era sfinţenia Domnului". Cf. *îs.* 40, 3.

176. Cf. A. Haldar, *TheNotion of the Desert in Sumero-Accadian and West-Semitic Religions,* Uppsala şi Leipzig, 1950. Concepţia apare în mod analog şi la vechii perşi, cf. G. Van der Leeuw, *Phănomenologie der Re-"gion,* ed. a Ii-a, Tubingen, 1956, p. 552 (ed. fir. Paris, 1948, p. 474-475).

177. Cu privire la acest subiect, vezi J. Pedersen, *Israel its Life and Cul-,* Londra, 1926,1, p. 463-464; R. de Vaux, *Les institutions de l'An-Testament,* Paris, 1958,1, p. 30-33.

dentare din Canaan, viaţă legată de cultivarea pământului, de apariţia oraşelor şi de cultele idolatre. Dar, ca de obicei, ideile banale se vădesc a fi şi puţin simpliste. Realitatea este mai complexă.

Mai întâi, deoarece concepţia idealistă despre deşert nu este chiar atât de absolută cum ne-o imaginăm noi de obicei, nici chiar în cazul literaturii profetice. Să recitim numai relatările din *Ieşire* şi, la profeţi, printre alte texte, capitolul 20 din *Iezechieh* epoca peregrinărilor prin pustie este şi o epocă a infidelităţilor, a viţelului de aur, a ispitirilor de la Meriba *(leş.* 17, 7; *Num.* 20, 13), o epocă a damnării, de vreme ce nimănui din neamul pustiei nu i s-a permis să intre în Pământul Făgăduinţei, unde curge laptele şi mierea. Vedem, prin urmare, că, în chiar interiorul acestei concepţii „idealiste", există ambivalenţă[178].

Dar trebuie cercetat şi mai în profunzime. Este necesar să ne punem în gardă cu privire la o anumită iluzie, provenită din faptul că citim Biblia printr-un ecran intermediar, prin care regăsim teme şi motive care, în realitate, au fost elaborate ulterior. „Pustia" reprezintă o astfel de temă[179]. Principalul responsabil pentru aceste teme biblice şi pentru di-

178. Cf., printre alţii, A. Guillaume, *Prophetie et divina/ion,* Paris, 1941, p. HOş. urm.

179. Iluzie denunţată de K. Barth, în *Actes du V- Congres de l 'Antien Testament,* Geneva, 1965, cf. *Supplements to Vetits Testamentum,* Leiden, 1966, XV, p. 14-23 şi de S. Talmon, *The „Desert Motif" in the Bible and in Qumran Literature,* în *Biblicul Motifs. Origins and Transformations,* editat de A. Altmann, Cambridge, Mass., 1966, p. 31-63. Vezi, despre acest subiect, şi observaţiile lui A. Caquot, *RHR,* 1968, CLXXIV, p. 80. Totuşi Talmon se înşală când afirmă că cei responsabili pentru această idee falsă despre deşert ar fi călugării creştini: este vorba, mai degrabă, de cei care au vorbit despre ei, utilizând o temă deja ela borată - după cum vom arăta în cele ce urmează.

fuzarea lor în tradiţia creştină este Filon Alexandrinul[1]*". Felul în care Filon vorbeşte despre deşert este foarte semnificativ, în această privinţă. La începutul cărţii *De Decalogo* (§2), explică motivul pentru care Dumnezeu a dat poporului său Legea în mijlocul pustiei, ev *iprincp fiaBeia:* este pentru că, spune el, Dumnezeu a vrut ca acest eveniment să se petreacă departe de corupţia oraşelor - corupţie morală, mai ales, dar şi corupţie naturală, poluare a atmosferei, care în oraşe este vătămătoare. Din aceleaşi motive, spune el în *De vita contemplativa* (§22-23), au hotărât şi terapeuţii să se stabilească în afara zidurilor Alexandriei, într-un loc unde aerul este uşor şi pur[181]. în opoziţie cu oraşele, deşertul este, pentru Filon, un loc curat: de aceea va fi ales ca loc de curăţire pentru poporul ieşit din Egipt. Prin urmare, dacă ne raportăm la concepţiile tradiţionale, el răstoarnă oarecum semnificaţiile celor doi termeni: „deşert" şi „legământ"; deşertul era un spaţiu privilegiat, binecuvântat, deoarece fusese locul Legământului; pentru Filon este aşa pentru că deşertul este un loc curat şi de aceea Dumnezeu 1-a ales ca spaţiu al Legământului. Deşertul ia deci, la el, un fel de valoare absolută.

Aceeaşi asociere între deşert şi curăţie se regăseşte şi în alte scrieri iudaice din epocă; fuga în pustie este prezentată ca mijloc de curăţire: Iuda Macabeul se retrage, împreună cu alţi nouă inşi, în deşertul Iudeii, unde trăiesc ca fiarele sălbatice, hrănindu-se numai cu ierburi, ca să nu se spurce de

180. Această concepţie nu pare să-i fi fost proprie lui Filon. Ea poa te fi aflată şi la un alt evreu din Alexandria, predecesor lui Filon, anume la Iuda Alexandrinul, cunoscut printr-o mărturie a scriitorului karait Qirqisani: vezi Isidore Levy, *Recherches esseniennes etpythagoriciennes,* Paris, 1965, p. 7-17. care consideră că Filon, în *De Decalogo,* şi autorul mai sus menţionat au folosit aceeaşi sursă.

181. Ed. F. Daumas şi P. Miquel, Paris, 1963, p. 92-93. Pentru fragmen tul *din De Decalogo,* vezi ed. V. Nikiprowetzky, Paris, 1965, p. 38-41.

necurăţia proliferată în urma pângăririi Templului de Aiitioh Epifanie[ls;]. Tot aşa, sectarii de la Qumran s-au stabilit în pustia de lângă Marea Moartă,, pentru a se feri de necurăţiile impuse oraşului sfânt de clerul hasmonean[183]. Dar aici deşertul nu are o valoare în sine; el dobândeşte valoare doar în virtutea faptului că devine loc de refugiu, îndepărtat, nu la modul general, de corupţia inerentă oraşului ca atare, ci îndepărtat de o necurăţie foarte concretă, de o profanare momentană, care face imposibil traiul în oraşul sfanţ. Ne aflăm în perspectivele religioase autentic iudaice. La Filon, dimpotrivă, în concepţia despre deşert, căruia el încearcă să-i confere o valoare intrinsecă, se manifestă şi o influenţă exterioară iudaismului.

Este vorba despre o temă aparţinând misticii elenistice, temeinic studiată de R.P. Festugiere, frecventă în literatura secolului I î.H. şi a primelor secole din era noastră: un fel de aspiraţie romantică la singurătate, la retragerea în pustie, pune stăpânire pe „omul ostenit al marilor oraşe"; „cetăţeanul blazat al Romei şi al Alexandriei îşi făureşte spaţii de refugiu idilice, îşi imaginează felurite mănăstiri unde, într-o viaţă de studiu şi de curăţie, îşi va putea regăsi liniştea şi pacea."[184] Egiptul este ţara predilect visată pentru aceste refugii în pustie, în decursul cărora credinciosul poate spera să aibă, printre ruinele vreunui vechi templu, şi vreo viziune dumnezeiască. Aceasta este tema curentă care apare la Filon - de altfel nelipsită de o anumită ambivalenţă, căci el însuşi mărturiseşte cum uneori s-a retras în deşert „pentru a medi-

---

182. 2 Macabei 5,27.

183. Cf. M. Black, în *Aspects du judeo-christianisme* (Colocviul de la Strasbourg, 23-25 aprilie 1964), Paris, 1965, p. 19-20.

184. A.-J. Festugiere, *La revelation d'Hermes Trismegiste,* I, Paris, 1944, p. 31-32 şi p. 45 şi urm. Despre retragerea în deşert la pitagoreici, cf. L. Levy, *op. cit.,* p. 16-17.

ta la lucruri demne de meditaţie", tară însă a dobândi vreun câştig oarecare![185] Tot de aici pornesc şi unele direcţii ale literaturii apocrife a timpului, ca de pildă *Povestirea lui Zosima,* o amplificare legendară a istoriei recabiţilor, unde se zugrăveşte tabloul idilic al sălaşului acestora din insula Fericiţilor[186]. Tema deşertului, considerat prin excelenţă ca spaţiu unde omul se poate bucura de linişte (autorii se joacă cu termenii *epTjpiog, iprifiia,* „deşert" şi *Tjpepiia,* „calm", „liniş-te"), poate fi regăsită, după Filon şi sub influenţa lui, la un întreg cortegiu de autori creştini, atunci când se vorbeşte mai cu seamă despre singurătatea lui Ioan Botezătorul, acest prototip al anahoreţilor: la Clement al Alexandriei: „Fericitul Ioan, zice el,... s-a îndreptat către pustie, căutând liniştea pustiei"[187]; la Origen: „Ioan ... s-a retras, fugind de zgomotul oraşelor, de asaltarea mulţimilor şi de păcatele oraşelor, ca să se ducă în pustie, unde aerul e mai proaspăt, cerul mai deschis şi Dumnezeu mult mai aproape", *ubi purior aer est et caelum apertius etfamilior Deus*[m]*;* sau la Metodiu de Olimp:

---

185. *Legwn allegoriae,* II, 85, ed. Mondesert, Paris, 1962, p. 148-151.

186. Ediţia M.R. James, *Apocrypha Anecdota,* Cambridge, 1893, p. 16-109; studiul lui J.-C. Picard, în *Pseudoepigraphes de l'Ancien Tes tament et manuscriis de la mer Morte,* I, Paris, 1967, p. 27-43. Vezi şi, printre alte texte, *Assomption deMoise,* IX, (Ed. Charles, Londra, 1897, p. 32 şi p. 82 şi urm.: povestea lui Taxo care, pentru a scăpa de necurăţia generală, se retrage într-o peşteră, împreună cu cei şapte fii ai săi), *Ascension d'Isaîe,* II, 7-11 (ed. Tisserant, Paris, 1909, p. 94-96: retragerea lui Isaia în pustie).

187. *Pedagogue,* II, X, 112 (ed. Mondesert et Marrou, Paris, 1965, p. 212-213: *rfjq tpm'iaq yakf\vr\v).* (Pt. trad. rom, cf. Clement Alexan drinul, *Pedagogul,* trad. Dr. Nicolae Ştefanescu, Ed. Librăriei Teologice, „Izvoarele Ortodoxiei", 3, Bucureşti, 1939, p. 239-240 - N. tr.).

188. *Homelies sur Luc,* XI (ed. Crouzel, Fournier şi Perichon, Paris, 1962, 192-193). (Pt. trad. rom, cf. Origen, *Din Omiliile la Evanghelia după Luca,* în voi. *Scrieri Alese. Partea a doua,* trad. Pr. Prof. T. Bo-

„Un loc. spune el despre deşert, care nu rodeşte stricăciune şi răutate şi care este inaccesibil celor mulţi...[L"iS". Ar fi vorba, aşadar, despre locul privilegiat unde înţeleptul se poate retrage pentru meditaţie, departe de mulţimea, de corupţia şi de zgomotul oraşelor...

începând cu secolul al IV-lea, această temă. acum suficient de învechită, îşi face apariţia şi în literatura monahală, cel puţin la autorii care dobândiseră deja o oarecare cultură literară, generând o seamă de texte rămase celebre. Ar trebui citată în întregime epistola a XlV-a a Sfântului Vasile în care, după ce se retrăsese în Pont, în junii anului 360, încheindu-şi călătoria prin marile aşezări călugăreşti din Egipt şi din Orient, sfântul alcătuieşte spre folosul prietenului său, Grigorie de Nazianz, o descriere entuziastă a singurătăţii în care petrecea[190]; Grigorie îi răspunde pe un ton mai degrabă glu-

---

dogae, Pr. Prof. N. Neaga şi Zorica Laţcu, *PSB* 7, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc, 1982, p. 100 - N. tr.).

(Vezi şi *ibid. X* (p. 184-187) şi XXI (p. 292-293); cf. *Homelies sur l'Exode* III, 3: „El nu doreşte ca voi să rămâneţi în lucrarea trupului şi a întunericului, ci să mergeţi în pustie, să vă duceţi într-un loc până la care să nu poată răzbate tulburările şi zădărniciile veacului, să vă trageţi înspre pace şi liniştire" (trad. Fortrier şi de Lubac, Paris, 1947, p. 110); *Homelies sur Ies Nombres* XVII, 4; *Homelies sur Iosue,* II, 4.

189. *Le Banquet,* VIII, 11, 197-198 (ed. Musurillo şi Debidour, Paris, 1963, p. 226-227); vezi şi VIII, 12, 203 *{ibid.* p. 232-233).

(Cf. trad. rom., Metodiu de Olimp, *Banchetul sau Despre Castitate,* în *PSB 10.* trad. Pr. Prof. C. Corniţescu. Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc. 198, p. 94-95 - N. tr.).

190. Vasile al Cezareii, *Lettres,* XIV, ed. Courtonne, I, Paris, 1957, p. 42-45.

(Vezi trad. rom., Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori (Corespondenţă),* ed. cit., p. 147-N. tr.).

Răspunsul lui Grigorie de Nazianz, *Lettres,* IV, ed. Gallay, I, Paris, 1964, p. 3-5; vezi şi următoarele două scrisori, p. 5-8.

meţ, subliniind prin aceasta că este vorba despre o temă literară, despre un fel de divertisment erudit - fapt care, de altfel, nu exclude dinspre partea lor toată sinceritatea, ştiut fiind că, pentru amândoi, umorul era o specie de pudoare, menită să învăluie o autentică dorinţă de însingurare, la fel de sinceră la unul ca şi la celălalt[191].

Cu vreo cincisprezece ani mai târziu, prin 376, Sfântul Ieronim, simţind la rându-i chemare pentru viaţa călugărească, părăsi Roma şi se retrase în deşertul Chalcis al Siriei. De aici îi va trimite prietenului său Heliodor o scrisoare rămasă celebră, pentru a-l convinge să-i urmeze în viaţa de singurătate din pustie. Entuziasmul scrisorii îşi dă frâu liber: „O, pustie, îmbujorată de florile lui Hristos! O, singurătate, în care s-au născut vestitele pietre din care s-a clădit, după *Apocalipsă,* cetatea marelui împărat! O, pustnicie, care te bucuri de apropierea dumnezeirii (o *heremus familiari Deo gaudens:* recunoaştem, în aceste cuvinte, ecoul textului din Origen, citat mai sus). Frate! Ce faci în cele ale veacului, tu, care mai mare eşti decât lumea? Până când te vei lăsa oprimat de umbra vreunui acoperiş? Până când vei sta după gratiile îmbâcsitei închisori care este oraşul? (Din Filon este ecoul perceput acum.) Crede-mă, zile mai strălucitoare îmi pare că se contemplă aici! Mă bucur pentru că mi-am lepădat povara cărnii şi că-mi iau zborul spre cerul curat şi

191. Pentru Grigorie de Nazianz, vezi îndeosebi *Poem despre propria viaţa,* (Migne, *PG,* XXXVII, 1049-1050); Grigorie mărturiseşte că viaţa din deşert părând incompatibilă cu studiul, nu poate fi decât o etapă provizorie. întâlnim aici o opinie comună capadocienilor, pentru care şederea în deşert corespunde uneia dintre cele trei mari vârste ale vieţii: cf. M. Harl, *Les trois quarantaines de la vie de Moise, schema ideal de la vie du moine-eveque chez les Peres cappadociens,* în *Revue des etudes grecques,* 1967, LXXX, p. 406-412.

strălucitor..."[192] în realitate. Sfântul leronim nu avea să petreacă decât câteva luni în această pustnicie aparent fericită. Farmecul se destrăma destul de repede, iar el reveni curând în oraş, în Antiohia.

Cu toate acestea, el a avut timp să scrie câteva vieţi de monahi, biografii ce ţin mai degrabă de roman decât de istorie; printre ele, *Viaţa Sfântului Pavel, cel dintâi pustnic.* Acest personaj, pe care leronim nu pare să-1 fi inventat cu totul, era un egiptean retras în pustie pe vremea persecuţiilor împăratului Decius. leronim alcătuieşte o descriere încântătoare a locului unde trăia, aflat în muntele sterp din vecinătatea Mării Roşii: o grotă cu intrarea străjuită de un bătrân palmier, care-i asigura pustnicului umbra protectoare, nu departe de un izvor cu apă limpede, numai bună pentru răcorirea celui însetat. Acest deşert nu era frecventat decât de animale, cam stranii, dar deosebit de simpatice; Sfântul Antonie, venind în vizită la Sfântul Pavel, întâlni pe cale un soi de hipocentaur, jumătate om - jumătate cal, care îi arătă foarte politicos pe unde s-o apuce. Se menţionează şi faptul că cei doi bătrâni, aflându-se laolată către ora prânzului, văzură un corb sosind cu o pâine întreagă în cioc, pe care o depuse, plin de amabilitate, înaintea lor; Sfântul Pavel îi explică oaspetelui său că, de şaizeci de ani, acel corb venit din cer îi aducea în fiecare zi câte o jumătate de pâine; foarte atent, în acea zi anume dublase porţia![193]

Cum să nu fii cucerit de un asemenea deşert? Nenumăraţi credincioşi şi credincioase din Roma, care citeau cărţile lui

192. *Lettres,* XIV, ed. Labourt, I, Paris, 1949, p. 44. Asupra experienţei deşertului la Sfântul Ieronim, vezi P. Antin, *Essai sur Saint Jerâme,* Paris, 1951, p. 58-67 (starea de spirit romantică a lui Ieronim, în deşert).

193. Migne, *P.L.,* XXIII, 17-30.

Ieronim pe nerăsuflate, aveau la ce să viseze. Şi. după ei, câte generaţii de creştini nu au visat la o asemenea pustie ideală?... Şi câţi dintre noi chiar nu am visat în anumite momente ale vieţii? Pentru că aceasta este imaginea deşertului, aşa cum a zugrăvit-o Sfântul Ieronim, care a fost reţinută şi perpetuată în opere literare de-a lungul veacurilor şi reprezentată neobosit în creaţiile pictorilor[194].

Dacă v-am făcut să străbateţi un drum atât de lung, este tocmai pentru a exorciza, într-un fel, această imagine a deşertului şi pentru a demonstra că nu astfel trebuie să ne reprezentăm, în realitate, pustia în care au vieţuit călugării Egiptului.

în Egipt - care a fost dacă nu patria, cel puţin tărâmul predilect al monahismului - putem afla, la drept vorbind, şi figuri de călugări cu mult mai multă consistenţă decât cea a lui Pavel, pustnicul Sfântului Ieronim, călugări trăitori într-o mult mai reală pustie. Pentru aceşti oameni, deşertul reprezintă cu totul altceva decât ceea ce am văzut că apare de sub pana literaţilor hrăniţi din Biblie, recitită prin Filon, şi din filosofia greacă. în marea lor majoritate sunt agricultori egipteni localnici, ţărani născuţi în satele din valea Nilului sau din Deltă. Ideea lor despre deşert este dintotdeauna familiară egipteanului şi ţine de configuraţia geografică a acestei ţării, unde este un contrast mai violent decât în alte locuri între pământul cultivat, valea strâmtă a Nilului şi imensitatea zonelor deşertice: deşertul libian la vest şi deşertul arab, mai muntos, la est. Această idee despre pustie este

194. Vezi, între alte texte, în secolul al V-lea, *Epistola de laude mi,* a lui Eucher (Migne, *PL,* L, 701-702): „Deşertul este asemenea Amplului nelimitat al Dumnezeului nostru"; în pustie este sălaşul lui dumnezeu şi nu este loc unde să poată fi mai uşor de găsit; în pustie L-au văzut Moise şi Ilie etc.

strâns înrudită cu cea pe care am remarcat-o deja la vechii semiţi, menţionată chiar în Biblie. Şi aici dobândeşte un caracter religios şi mitic: pământul cultivat, irigat de inundaţiile Nilului, „pământul negru" *(kemi,* reprezentând chiar numele pe care egiptenii îl dădeau ţării lor) este tărâmul zeului vieţii, Osiris, şi al fiului său, Horus; lor li se opune Seth, zeul deşertului, al „pământului roşu", sterp, zeu ostil şi malefic[195].

Deşertul nu este doar pământ sterp, ci şi spaţiu al mormintelor, un domeniu al morţii, în care egipteanul nu se aventura niciodată fără teamă; aici nu putea să întâlnească decât, în cel mai fericit caz, hoarde de nomazi cu pielea neagră, libieni, mazici, blemizi şi alţii asemenea lor, care îi erau străini şi, cel mai adesea, ostili; sau să dea peste animale sălbatice deosebit de periculoase şi de temute: şerpi, ca năpârca sau vipera cu corn, carnivore, hiene, şacali şi altele, la care imaginaţia mai adăuga animale fantastice şi terifiante. Acestea, întovărăşindu-se cu Seth şi punându-se în slujba lui, sunt, pentru egipteanul devenit creştin, adevăraţi demoni, confundaţi cu falşii dumnezei ai păgânismului, care mai bântuie încă printre ruinele templelor risipite în deşert[196].

Concepţia egipteană despre pustie este perfect ilustrată în *Viaţa Sfântului Antonie cel Mare,* pe care Atanasie, patriarhul Alexandriei, o scrie îndată după trecerea la cele

---

195. Cf. H. Te Velde, *Seth, God ofConfusion. A Study ofhis Role in Egyptian Mytholog)> and Religion,* Leiden, 1967, în special p. 61-62, şi U. Bianchi, *Seth, Osiris et l'ethnographie,* în *RHR,* 1971, CLXXIX, p. 113-135.

196. Cf. I. Keimer, *L 'horreur des Egyptiens pour Ies demons du desert,* în *Bulletin de VInstitut d'Egypte,* 1944, XXVI, p. 135-147; S. Sauneron, *Les animauxfantastiqu.es du desert,* în *Bulletin de l"Institut francais d'archeologie orientale,* 1964, LXII, p. 15-18; F. Daumas, *La vie dans l'Egypte ancienne.* Paris, 1968, p. 46-48, unde se descriu animalele fantastice reprezentate la Beni-Hassan.

veşnice a ..Părintelui monahilor". Este o operă literară, evident, dar alcătuită de un egiptean autentic şi care, în plus, îi cunoştea bine pe călugări, printre care se adăpostise şi el de câteva ori, în timpul prigoanei ariene. Deşertul apare ca un sălaş prin excelenţă al demonilor; în consecinţă, asceza este prezentată îndeosebi ca o luptă împotriva acestora[197]. De îndată ce tânărul Antonie, convertit la viaţa călugărească, păşeşte în pustie, nu prea departe la început, doar până la mormintele din vecinătatea satului, unde se şi închide într-unui dintre acestea, se şi vede atacat de demoni care, mai ales noaptea, năvălesc în locaşul lui sub înfăţişări de fiare şi de reptile: lei, urşi, leoparzi, tauri, şerpi, aspide, scorpioni[198]; spaimele nocturne pe care le biruie sunt uşor de înţeles în cazul unui tânăr ţăran, pentru care deşertul reprezenta, la fel ca şi pentru strămoşii lui, dintotdeauna, o zonă redutabilă, un tărâm al puterilor potrivnice. Ori de câte ori Antonie dobândeşte câte o victorie, înaintând cu câte un pas în pustie, asalturile demonilor se reiau, devenind din ce în ce mai violente: aşa se întâmplă când trece Nilul şi se aşază în ruinele unui fort roman, la mică distanţă de fluviu; tot la fel, atunci când se afundă în deşertul Arabiei, îndreptându-se spre ceea ce va fi chilia sa definitivă, pe malurile Mării Roşii - fiecărui demers anahoretic îi corespund noi asalturi ale demonilor[199]. Există o legătură foarte strânsă între anahoreză,

---

197. Idee reliefată deja în lucrarea lui K. Heussi, *Der Urspnmg des Monchlums,* Tubingen, 1936, p. 108-115; L. Bouyer,X« *vie de Sa irit Antoine,* Saint-Wandrille, 1950, p. 99-112; A. şi C. Guillaumont, *Le demon dans la plus ancienne litterature monastique,* în *Dictionnaive de spiri tual ite, ascetique etmystique,* III, Paris, 1954, col. 190-191.

198. *Viaţa lui Antonie* §9, Migne, *PG,* XXVI, 856-857. (Pt. trad. rom., vezi Sfanţul Atanasie cel Mare, *op. cit.,* p. 198 - N. tr.).

199. *Ibid.* § 12-13, 861 A - 864 B (atacurile demonilor în ruinele fori roman), §50-52, 916 A - 920 A (atacurile demonilor după aşezarea

retragerea în pustie şi atacurile demonilor, legătură descrisă în termeni asemănători, după *Viaţa Sfântului Antonie,* în toată literatura monastică egipteană. Motivul este acela că demonul îşi apără domeniul aflat în stăpânire, împotriva monahului care îndrăzneşte să se aventureze până aici; în acest scop, el se foloseşte de toate stratagemele: nu numai de apariţii terifiante, ci şi de tot felul de halucinaţii, cum ar fi discul de argint pe care-l închipuie în calea lui Antonie[200] sau ameninţările şi rugăminţile: „Pleacă din aceste locuri ale noastre", îi strigă demonii lui Antonie, din mijlocul unui vacarm cu adevărat infernal, „ce este între tine şi pustie?"[201]. Deşertul este, aşadar, tărâmul lor.

Antonie arată cum de stau lucrurile astfel[202]: în vremurile păgânismului, demonii erau stăpâni pretutindeni; dar, la venirea lui Hristos, au fost nevoiţi să cedeze locul. Satana, prinţul demonilor, i se plânge lui Antonie că, o dată cu răspândirea creştinismului, nu mai are oraşe, nu mai are loc unde să-şi facă sălaş; de i-ar rămâne măcar părţile sterpe şi nelocuite; dar până şi deşertul se umple de călugări[203]! Diavolul se teme cel mai mult ca nu cumva Antonie „să ia în stăpânire, cu nevoinţa lui, chiar pustiul"[204]. Dacă luptă împotriva lui cu atâta îndârjire, este pentru a apăra singurul loc care i-a mai rămas şi fără de care nu ar mai avea unde să se ducă[203]! într-adevăr, mulţi călugări urmară calea lui Antonie

---

lui Antonie în chilia de lângă Marea Roşie). (Pt. trad. rom., vezi Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit.,* p. 200, 221-223 - N. tr.).

200. § 11, 860 B. (Pt. trad. rom., *ibid.* p. 199 - N. tr.).

201. § 13, 861 C. (Pt. trad. rom., *ibid.* p. 200 -N. tr.).

202. § 22, 876 AB. (Pt. trad. rom., *ibid.* p. 206-207 - N. tr.).

203. § 41, 904 A. (Pt. trad. rom., *ibid.* XXXIX şi XL, p. 216-217 - N. tr.).

204. § 8, 856 A. (Pt. trad. rom., *ibid.* p. 198 - N. tr.).

205. § 53, 920 A. (Pt. trad. rom., *ibid.* p. 223 - N. tr.).

şi populară deşertul astfel că, în scurt timp. acesta se transformă într-un adevărat oraş: 77 *eprjfuog enolicOri vno* „monahii au prefăcut pustia în oraş", *desertum civitas*[206]

Sau, după o altă imagine, monahii „fertilizează" deşertul[207]: *desertum floribus uernans,* cum spune Sfântul Ieronim, care vede în aceasta împlinirea proorociei lui Isaia: „pustia ca şi crinul să înflorească"[208]. Pe de altă parte, când călugării îşi slăbesc nevoinţele şi nu mai vieţuiesc după cuviinţă, deşertul recâştigă teren; este ceea ce afirmă şi avva Isaac: călugării, prin păcatele lor, explică el, au făcut iarăşi din Schetia - marea aşezare monahală a Egiptului de Jos - un pustiu[209]. Aceasta trebuie înţeles atât în sens moral cât şi material, căci aluzia vizează şi devastarea Schetiei de hoardele nomade din deşert, care au călcat locul de câteva ori, în

206. § 14, 865 B. (Am tradus aici după varianta franceză, pe care autorul are grijă să o fundamenteze redând locul în limbile greacă şi latină. Varianta în limba română spune doar: „şi pustia s-a umplut de monahi". Vezi *ibid.* p. 201 - N. tr.). Cf. D J. Chitty, *The Desert a City,* Oxford, 1961 şi G.J.M. Bartelink, „Les oxymores *desertum civitas* et *desertum floribus vernans",* în *Studia Monastica,* 1973, XV, p. 7-15, Aceeaşi idee este dezvoltată şi în versiunea în limbă coptă a *Vieţii* Sfântului Macarie (sec. al VUI-lea ?), ed. E.C. Amelineau, în *Annales du Musee Guimet,* Paris, 1894, XXV, p. 65: când Macarie se hărăzeşte nevoinţei, la început în apropierea satului, demonul se teme să-l ispitească, ca nu cumva nevoitorul să o pornească şi mai hotărât înspre deşert, căci ştie bine că, o dată ajuns acolo, Macarie „va preface pustia într-o nouă lume, pentru Dumnezeu" şi „va aduna o întreagă oştire de luptători duhovniceşti care se vor bate împotriva cetelor lui diavoleşti, biruindu-le"; vezi şi *ibid.* p. 80-81.

207. Cf. *Vie copte de Jean le Petit,* ed. Amelineau, *op. cit.,* p. 352.

208. *îs.* 35,1. Sfântul Ieronim, *Lettres,* XIV, ed. Labourt, I, p. 44, 5.

209. *Apophthegmata Patrum,* Isaac, preotul chiliilor, 5 (Migne, *PG,* LXV, 225 B). (Pt. trad. rom., vezi *Pentru Avva Isaac, preotul chiliilor* 3, [5]-7, în *Pateric, ed. cit,* p. 108-109 - N. tr.).

secolului al V-lea şi în care s-a văzut o pedeapsă pentru lipsa de grijă a călugărilor. Expresia *desertum civitas* trebuie înţeleasă, la fel, tot în două sensuri: spiritual şi material. în fapt, deserturile Egiptului se umpluseră de călugări cu miile[210]. Iar o dată cu mănăstirile, se înmulţiseră aici şi grădinile, care încântau vizitatorii - laici creştini, dar şi musulmani, mai târziu - atunci când le vizitau, în zile de sărbătoare[2]".

Dacă privim fenomenul în discuţie din perspectiva concepţiilor antice despre deşert, ale vechilor semiţi şi ale vechilor egipteni, lupta ascetului cu duhurile necurate, cucerirea deşertului, sălaş al demonilor, continuă, într-un fel, lupta dintre zeul fertilităţii, al pământului roditor, împotriva puterilor sterilităţii, ale haosului - luptă, victorie prin care se continuă actul creator. Dar sursele monastice preferă să considere asceza pustiei din perspective specific creştine, anume cele ţinând de Răscumpărare: punct de vedere deja manifest în fragmentul din *Viaţa Sfântului Antonie,* pe care l-am citat[212].

Lupta cu demonul a nevoitorului în pustie evocă irezistibil relatarea ispitirii lui Iisus, bazată tocmai pe concepţia veche şi realistă despre deşert, pe care am analizat-o: în

---

210. Săpăturile pe care le-am efectuat, împreună cu F. Daumas, la siturile monastice de la Kellia („Chiliile"), la aproximativ patruzeci de kilometri Nord de Schetia (actualul Quadi Natroun), au demonstrat cu prisosinţă acest lucru: situl descoperit se întinde pe o suprafaţă de aproape 4 km pe 2 km şi conţine peste 600 de */corn,* fiecare corespunzând câte unei construcţii mai mult sau mai puţin importante; era vorba, aşadar, despre un veritabil oraş al călugărilor, clădit în mijlocul deşer tului. Cf. *Kellia I, kom 219. Fouilles executees en 1964 et 1965* sub di recţia lui F. Daumas şi A. Guillaumont. Cairo. 1969; vezi, pentru de scrierea sitului. fasc. I, p. X-XV.

211. Cf. BishrFares, *Vision chretienne et signes musulmans.* Cairo, 1961, p. 21 ş. urm.

212. Vezi mai sus, p. 13.

pustiu îi duce Duhul pe lisus ,.ca să fie ispitit de către diavolul" *(Mat.* 4, 1), pentru că pustia este locul unde diavolul poate fi întâlnit şi unde confruntarea cu el poate avea loc-[13]. Scena zugrăveşte biruinţa lui Hristos asupra Satanei, prin care este inaugurată opera răscumpărătoare. în această ordine de idei, monahul, mergând în deşert să lupte împotriva demonului şi biruindu-1, reproduce, continuă lucrarea de răscumpărare. Asimilarea lui cu Hristos e dusă destul de departe. Şi el este un „atlet" care se duce în pustiu ca să se măsoare cu demonii, ca să lupte cu ei, după cum spune Cassian, *aperto certamine ac manifesto conflictu,* „cu pieptul gol şi ochi în ochi", după traducerea cam liberă, dar nimerită, a lui Dom Pichery[214]. Unii autori moderni, privind lucrurile într-un mod similar, au dat ca motiv al anahorezei dorinţa ascetului, adevărat „atlet al lui Hristos", de a merge şi el să înfrunte demonul în pustiu şi să-1 învingă pe teren propriu[215].

Numai că şi în acest caz trebuie să ne ferim de o temă literară sau, mai exact, de una hagiografică ce riscă să ne distragă atenţia de la adevăratul mobil care îl împinge pe ascet în pustie. Desigur, călugării au dat în pustie peste demon şi, războindu-se cu el, şi-au putut aduce aminte de ispitirea lui lisus. Dar nu pot crede că s-ar fi pustnicit tocmai în acest scop, din dorinţa de a găsi acolo demonul, ci pentru a se întâlni acolo cu Dumnezeu; iar prin aceasta vom recupera ce-

213. Cf. U. W. Mauser, *Christ in the Wilderness. The Wildemess Theme in the Second Gospel and its Basis in the Biblica! Tradition,* Londra, 1963.

214. Cassian, *Conferences,* XVIII, 6, ed. Pichery, III, Paris, 1959, p. 17. (Cf. trad. rom., Sf. Ioan Cassian, *op. cit.,* p. 630: „...voind să iasă la luptă pe fată în ciocnirea cu demonii..." - N. tr.).

215. Heussi, Bouyer, citaţi mai sus, p. 107, n. 197.

va din ceea ce numeam concepţia idealistă sau optimistă despre deşert.

Pătrundem astfel într-un alt domeniu, mai dificil de atins decât cel în care am zăbovit până acum şi care ţinea de reprezentările colective şi de temele literare. Este vorba despre domeniul psihologic, cel al motivaţiilor care îl împing pe călugăr să practice anahoreza în pustie, realitate cu atât mai dificil de sesizat cu cât monahii din Egipt au manifestat o deosebită discreţie cu privire la secretele vieţii lor interioare. în orice caz, ar însemna să ne mărginim la o perspectivă destul de simplistă şi cu siguranţă eronată, dacă ni i-am reprezenta ca pe nişte atleţi siguri pe ei înşişi, pornind-o pur şi simplu în deşert, pentru a se măsura cu diavolul şi pentru a-l învinge. Privind astfel lucrurile, am ignora o întreagă psihologie adâncă a călugărului, pe care va trebui s-o abordăm în cele ce urmează, pentru a putea lămuri cărei exigenţe inerente idealului monastic îi răspunde anahoreza, retragerea în pustiu.

Cred că monahismul este, în esenţa lui, căutare a unimii, a unificării, conform sensului primar al cuvântului *monachos*[m]*;* astfel se explică toate demersurile monastice fundamentale, în rândul cărora se numără şi anahoreza, ca formă specifică pe care o va lua monahismul după sfârşitul secolului al III-lea. Monah este cel ce vrea să-şi unifice viaţa, adică cel ce renunţă la toate prilejurile de diviziune, de împărţire, şi nu numai în activităţile exterioare, ci şi - dacă nu în primul rând - în viaţa sa psihică. Aceasta este exigenţa esenţială căreia îi corespunde fuga în pustie. îndată după ce se

---

216. Cf. A. Guillaumont, *Monachisme et ethique judeo-chretienne,* în *Recherches de science religiense,* 1972, LX, p. 199-218; *Esquisse d'une phenomenologie du monachisme,* comunicare prezentată la cel de-al XlII-lea Congres Internaţional de Istorie a Religiilor, Lancaster, 15-22 august 1975. (Vezi mai sus, p. 64-91 şi mai jos, p. 313-328).

converteşte, Antonie, fiu de ţăran dintr-un sat al Egiptului mijlociu, începe prin a-şi lepăda toate averile, tot ce moştenise de la părinţi, pentru ca toate acestea, după cum spune biograful său, „să nu-i mai pricinuiască griji"[217]; apoi, după o altă „constantă" a fenomenului monastic, respectată şi în monahismul indian, brahmanic şi budist, el îşi părăseşte casa şi pleacă să-şi găsească sălaş în afara satului; aşa se manifestă ruptura faţă de viaţa satului, refuzul de a participa la viaţa comunităţii, la lucrarea câmpului, la posedarea pământului: iată ce reprezintă pentm el „pustia", înainte de orice altceva. Iar când se afundă şi mai tare în regiunea deşertică, o face pentru a sublinia şi mai lămurit această ruptură, această îndepărtare de „lume". Cassian, într-o dezvoltare cam verbioasă, în stilu-i specific, a analizat foarte bine motivele pentm care deşertul este locul cel mai nimerit pentm desfăşurarea vieţii monastice[218]: călugărul, spune el, trebuie să vieţuiască într-un loc sterp şi uscat, pentm a nu se lăsa prins de grijile pe care le aduce, pentru dobândirea vreunui câştig sau vreunei plăceri, lucrarea pământului; mai de preţ este lucml în chilie, în aşezare, decât lucrarea câmpului, care riscă să ne împrăştie atenţia şi să ne lege de gijile acestei lumi; numai astfel îşi va putea păstra monahul duhul tinzând într-o singură direcţie, cu privirea fixată într-un singur punct căci, spune el puţin mai jos, „tot duhul monahului trebuie să se fixeze către un scop unic", *monachi omnis intentio in unum semper est defigenda*[219].

---

217. §2 *(PG,* XXVI, 844 A). (Pt. trad. rom., vezi Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.,* p. 193-N.tr.).

218. *Conferences,* XXIV, 2-3, ed. Pichery, III. p. 173-174; vezi şi 12, P- 184. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan *Cassian.'op. cit,* p. 724-725, 731-732 - N. tr.).

219. *Ibid.* §6, **p.** 176. **(Pt. trad.** rom., vezi *ibid.* p. 727 - N. tr.).

Fuga în desen este. prin urmare, fuga departe de pământul cultivat, departe de oameni.... departe şi de femei! într-o zi, unul dintre ucenicii avvei Sisoe. vieţuitor în deşertul de lângă Clysma (Suezul de astăzi). îi spune: „Părinte, ai îmbătrânit, să mergem de acum aproape de lume." Bătrânul i-a răspuns: „Unde nu este femeie, acolo să mergem." 1-a zis lui ucenicul: „Unde este loc care să nu aibă femeie, decât numai în pustie?" Deci i-a răspuns bătrânul: „La pustie du-mă!"[2:o] Aceeaşi căutare a unimii este, în realitate, şi adevăratul motiv al celibatului monastic, apărut în asceza creştină cu mult înaintea anahoretismului, căsătoria fiind considerată ca sursă de împărţire şi de împrăştiere (cf. *1 Cor.* 7, 29-35).

Cu alte cuvinte, scopul urmărit de monah în pustie este dobândirea acelei stări denumită *hesychia,* cuvânt dificil de tradus, pentru că desemnează în acelaşi timp singurătatea, liniştirea, modul de viaţă în care călugărul se poate îndeletnici, fără risipire, cu „pomenirea lui Dumnezeu" (u,vf)u,r| *iox> ©tov)* sau, am zice noi, cu exerciţiul constant al prezenţei lui Dumnezeu. însă monahul va fi nevoit să-şi apere singurătatea în continuare, chiar şi în pustie, pentru a-şi putea păstra *hesychia,* şi aceasta chiar în măsura în care deşertul s-a umplut de călugări şi a sfârşit prin a se preschimba într-un oraş: *desertum ciuitasl* Faptul e ilustrat cu prisosinţă în viaţa avvei Arsenie. pe care ne-o face cunoscută o serie de apoftegme. Arsenie părăsise Constantinopolul şi curtea împăratului Theodosie. ajungând în pustia Schetică din Egipt, pentru a răspunde astfel unui îndemn lăuntric: „Fugi de oameni!" în Schetia el se aşează mai întâi lângă mlaştini, cum proceda majoritatea călugărilor, pentru că aici puteau găsi apa necesară traiului şi trestia de care aveau

220. *Apophthegmata Patntm.* Sisoe, 3, Migne, *PG,* LXV, 392 C. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 207 - N. tr).

nevoie pentru împletituri; dar, încetul cu încetul, fu nevoit să se îndepărteze tot mai mult, sfârşind prin a ajunge la o chilie foarte îndepărtată, unde îşi putea păzi *hesycha.* Pe unii dintre călugări îi durea că avva se fereşte astfel de ei: „Pentru ce fugi de noi?", îl întrebară ei. „Dumnezeu ştie că vă iubesc, răspundea Arsenie, dar nu pot să fiu şi cu oamenii şi cu Dumnezeu."[221]

Hesychia pe care monahul o caută şi o dobândeşte în pustie, reînnoindu-şi, la nevoie, anahoreza, se vădeşte a fi, aşadar, o stare, o condiţie de viaţă, cea mai proprie „convorbirii cu Dumnezeu". Dar trebuie să ne ferim de o accepţiune de-a dreptul răsturnată a cuvântului; nu este vorba, încă, despre liniştire, despre acea împăcare lăuntrică pe care monahul, în singurătate, o va dobândi de-abia la capătul unor încercări istovitoare. Regăsim aici demonii care populează deşertul, pe care i-am văzut manifestându-se sub forme, desigur, mai puţin pitoreşti decât cele menţionate mai înainte, dar mult mai comprehensibile pentru noi şi, fără îndoială, mult mai reale.

Călugărul, atunci când părăseşte lumea, se îndepărtează de „obiecte" care, în lume fiind, l-ar ispiti sau i-ar putea distrage atenţia. Dar îi rămâne amintirea sau reprezentarea lor, sub forma a ceea ce am numi „gânduri". O apoftegmă a lui Antonie o mărturiseşte foarte clar: „Cel ce sade în pustie şi trăieşte în *hesychia* de trei războaie este slobod: de cel venit din cele auzite, de cel venit din vorbărie şi de cel venit din cele văzute; şi numai către unul mai are a lupta, către cel al inimii."[222] Războiul inimii este cel pe care pustnicul tre-

221. *Ibid.* Arsenie, 13,92 A. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed, cit., p. 15 ~N.tr.).

222. *Ibid.* Antonie, 11, 77 C, citind, împreună cu cei mai avizaţi mar tori ai textului, *KapSiag,* în loc de *Kopveiaq,* „desfrânare". (Ţinând sea-

buie să-1 poarte cu propriile-i gânduri. Nimeni nu a descris mai bine acest război al gândurilor, „război nematerialnic", decât Evagrie, călugăr-filosof, vieţuitor în pustia „Chiliilor", nu departe de Schetia, la sfârşitul secolului al IV-lea. Pentru Evagrie, „gândurile" *{Xoyia^oi)* se identifică, practic, cu demonii în aşa măsură, încât el vorbeşte, fără a le deosebi, despre „gândul" sau „demonul" unui viciu sau al altuia, cum ar fi cel al lăcomiei, al luxului, al avariţiei etc. Căci, explică el, atât în lume cât şi în obştile călugăreşti, demonii atacă prin persoane interpuse, prin intermediul altor oameni; dar sihastrul suferă asalturile lor direct, corp la corp, iar aceste atacuri se manifestă sub forma unor imagini, a unor reprezentări, uneori a unor raţionamente pe care monahul şi le face despre sine, prin fantasme *(cpavxaaiai* sau *(păcrpia-xa)* diurne sau nocturne, vise erotice sau terifiante, pe care Evagrie le-a descris amănunţit, cu un remarcabil talent de analist şi cu o mare fineţe psihologică[223]. Aceştia sunt adevăraţii demoni pe care îi are de înfruntat monahul în pustie: fantasmele multiforme, izvorând neîncetat, una după alta, din adâncurile propriului psihic. Dacă nevoinţa în pustie se prezintă mai ales sub forma unei lupte cu demonii, se întâmplă aşa deoarece ea este în mod esenţial o luptă împotriva propriilor gânduri care îl asaltează, îl obsedează pe pust-

---

ma de coerenţa textului şi de observaţia de mai sus a autorului, am preferat să redăm acest loc în întregime după traducerea franceză. Pentru varianta în lirnba română, vezi *Pateric, Avva Antonie,* §13, ed. cit., p. 9-N.tr.).

223. Vezi mai ales *Trăitepratique* ou *Le moine,* ed. A. şi C. Guillaumont, Paris, 1971, în special capitolele 5, 7-14 şi 54, voi. II, p-504-505, p. 508-535 şi p. 624-627; şi A. Guillaumont, *Un philosophe au desert: Evagre lePontique,* în *RHR,* 1972, CLXXXI, p. 29-56. (vezi mai jos, p. 255-288).

nic. dintre care cel mai subtil, cel mai redutabil, probabil, este cel al demonului „acediei", care insuflă monahului descurajarea, dezgustul faţă de starea în care se află şi îl îndeamnă să părăsească deşertul; sub această formă subtilă, interiorizată, îl regăsim şi pe demonul care-i striga lui Antonie: Pleacă din aceste locuri ale noastre! Ce este între tine şi pustie?"[224]

Nevoinţa aceasta, un fel de exorcizare a gândurilor, se doreşte a fi o adevărată terapeutică a sufletului, îndelung analizată, şi ea, de Evagrie; scopul urmărit este acela de a-i reda sufletului sănătatea, echilibrul său natural (Evagrie îi citise pe stoici!). O dată cu dobândirea sănătăţii sufleteşti, a „nepătimirii", intelectul va deveni apt pentru contemplaţia duhovnicească şi pentru ceea ce Evagrie descrie ca vedere, cu ochiul minţii, a propriei lumini, ca reflectare a luminii dumnezeieşti asupra sa. La drept vorind, călugării egipteni, şi Evagrie însuşi, mai mult au vorbit despre luptele lor cu demonii şi cu gândurile decât despre stările contemplative legate de experierea „rugăciunii curate"; la fel de adevărat este că Evagrie, atunci când vorbeşte despre ele, le descrie în termeni de o savoare mult prea neoplatoniciană, dar nu ne putem îndoi că aceste descrieri nu ar corespunde, atât la el cât şi la alţii, unor experienţe autentice, cum este şi cazul descrierilor de experienţe demoniace, prezentate mai amănunţit. Aş evoca, în final, o apoftegmă a lui Arsenie unde se arată lămurit de ce se îndârjea el, cu o aşa tărie, întru apărarea *hesychia-ei* lui. Un frate s-a dus într-o zi la chilia avvei Arsenie; dar, înainte de-a intra, a rămas o clipă în faţa uşii şi l-a văzut pe bătrân ca şi cum ar fi fost înveşmântat în foc. îndată ce a bătut, bătrânul a ieşit în întâmpinarea lui şi, văzând pe frate ca şi spăimântat, îl întrebă dacă nu cumva

224. Vezi mai sus, p. 108.

văzuse ceva. La care fratele îi răspunse că n-a văzut nimic, voind să respecte, cu preţul minciunii, taina bătrânului[225].

Deşertul călugărilor din Egipt apare astfel ca un spaţiu prin excelenţă al miraculosului. Aici monahul se confruntă cu demonul în chip inevitabil, am putea spune, căci deşertul este sălaşul demonului. Dar, în acelaşi timp, monahul îl descoperă în pustie, într-un fel, şi pe Dumnezeu, în căutarea căruia a venit. Acest miraculos este alcătuit dintr-o ţesătură extrem de complexă, pe care am încercat să o analizez, arătând ce parte s-ar putea acorda celor legate de reprezentările ancestrale şi colective şi ce parte revine celor provenite din psihologia specifică a pustnicului.

225. *Apophthegmata Patrum,* Arsenie, 27, 96 BC. **(Pt. trad. r©)»-,** vezi *Pateric,* ed. cit., p. 19 - N. tr.).

6
înstrăinarea ca formă de asceză în monahismul timpuriu

în 1936, Victor Monod publica un articol intitulat: *Constituie oare călătoriile, ieşirea individului din mediul său natal, unul dintre elementele determinante ale convertirii religioase?*[22]" El dădea un răspuns afirmativ la această întrebare, invocând nenumărate exemple de convertiri survenite cu ocazia unor călătorii în străinătate: în secolul trecut, o călătorie la Roma a fost prilejul convertirii la catolicism a israelitului strasbourghez Alphonse de Ratisbonne, convertire considerată de William James una din cele mai curioase pe care le-a putut cunoaşte psihologia religioasă[227]; mai aproape de timpurile noastre, în urma unei explorări a Marocului, care 1-a pus în legătură cu islamul, Charles de Foucauld descoperă credinţa creştină a mediului său familia] şi social, care până în acel moment nu însemnase nimic pentru el, şi trece de la o viaţă de plăceri la una dominată în întregime de asceză[228]. Dezrădăcinarea, smulgerea din me-

226. Vezi *Les voyages, le deracinement de l'individu hors du milieu natal constituent-ils un des elements determinants de la conversion re-Hgieuse?,* în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* XVI, p. 385-399.

227. *L 'experience religieuse,* trad. F. Abauzit, Paris. 1908, p. 189-193.

228. Cf. J.-F. Six, *Itineraire spirituel de Charles de Foucauld,* Paris, 38, p. 44-47; în cazul acestui autor trebuie totuşi acordată importanţa cuvenită şi influenţelor familiale cunoscute de Foucauld.

diul natural poate fi. aşadar, începutul unei noi vieţi; schimbarea modului de viaţă este legată de schimbarea locului.

Aceasta este semnificaţia profundă a fenomenului religios aproape universal, care este pelerinajul; acesta nu este doar un act de pietate, ci un eveniment decisiv într-o viaţă religioasă, în islam, credinciosul care a săvârşit pelerinajul la Mecca revine transformat, preschimbat într-un alt om: transformare simbolizată prin anumite rituri preparatorii, cum ar fi în special *ihrum-ul* sau schimbarea veşmintelor"[9]. în lumina acestor fapte, care ţin de fenomenologia religioasă, se cuvine, aşadar, să studiem un element esenţial al doctrinei ascetice a monahismului creştin timpuriu: cel numit, de autorii greci, ^*evireia;* cuvântul nu este uşor traductibil în limba franceză: „dezrădăcinare, expatriere, exil voluntar"[230] - dar toţi aceşti termeni au inconvenientul de a nu reţine noţiunea esenţială, care se referă la ideea de „străin", *Şevog**[31]. în limba siriacă, el este redat în general prin *'aksfnăiută;* în

---

229. Cf. R. Roussel, *Le pelerinage ă travers Ies siecles,* Paris, 1954, în special p. 239-250.

230. In limba franceză: *depaysement; expatriation; exil volontaire.* (N. tr.).

231. Trebuie să respingem cu certitudine varianta „ospitalitate" (fr.: *hospitalite),* adoptată de Lucot în traducerea franceză a *Istoriei lausiace* a lui Paladie (Paris, 1912); acest autor a pierdut din vedere una dintre concepţiile fundamentale pe care Paladie le împărtăşeşte cu scriitori monahi ai timpului său. Vezi, bunăoară, la p. 339, unde cuvântul este tradus prin „exercitarea ospitalităţi" (fr. *exercice de l'hospitalite)* la aceeaşi pagină, *ţevirevei* veste redat prin „a oferi ospitalitate" (fr. *donner hospitalite):* în realitate, se vorbeşte despre şederea Melaniei „în străinătate", în Palestina. La fel, la p. 49, *âq are novâţav Kai St' ăperr/v t;evirevw*veste tradus prin „ca unul consacrat singurătăţii şi pri mind ospitalitatea" (fr.: *en tant que voue ă la solitude et recevant l'hos pitalite)* sensul este, în realitate: „fiind solitar şi trăind prin virtute în străinătate" (fr. *etant solitaire et vivant par vertu ă Vetranger)* după

coptă este tradus prin *ni*^{e}*nts*^{l}*''mmo.* formă abstractă a termenului cu sensul de „străin"; în latină, prin *peregrinatio.* Asemenea altor termeni din vocabularul monahal, pare a fi de origine militară, desemnând iniţial perioada de timp pe care mercenarul o petrecea în afara graniţelor ţării sale. In literatura monastică, el se referă la demersul călugărului care îşi părăseşte ţara pentru a pleca să vieţuiască în altă parte, într-o ţară unde va avea mereu sentimentul că este un străin[232]. Sfântul Ieronim rămâne, fără îndoială, cel care, în faimoasa-i epistolă către Heliodor, scrisă pe la 376/7, a formulat în termeni dintre cei mai aspri învăţătura despre *xe-*

---

cum vom vedea, *xeniteia* se cere săvârşită tocmai „cu scopul de a dobândi virtutea", adică din nevoinţă, ca asceză, şi este asociată cu viaţa în singurătate. *Dicţionarul grec-francez* al lui A. Bailly îi acordă sensul de „ospitalitate", trimiţând doar la *înţel.* 18, 3, unde se vorbeşte, de fapt, despre peregrinările evreilor prin deşert (cuvântul fiind paralel cu *odoinopia).*

In literatura ascetică de limbă română, care ne este cunoscută, se foloseşte termenul „înstrăinare" - N. tr..

232. Există deja un studiu consacrat acestui subiect, semnat de H. F. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen undfriihmittelalterlichen Monchtum* (= *Sammlung gemeinverstăndliche Vorträge undSchriften,* 149), Tubingen, 1930; reprodus în *Tradition und Leben. Krăfte der Kirchengeschichte,* TUbingen, 1960, p. 290-317 (două treimi din acest studiu sunt consacrate monahismului occidental, latin, mai ales celui irlandez şi anglo-saxon). Valoarea tehnică a termenului *ţsviTsia* fusese deja semnalată de R. Reitzenstein, *Historia Monachonimimd Historia Lausiaca,* Gottingen. 1916, p. 48, 50, 60 şi nota p. 256. Vezi şi, mai recent, K. Heussi, *Der Urspnmg des Miinchtums,* TUbingen, 1936, p. 208-209; I. Hausherr, *L 'Hesychasme,* în *Orientalia Christiana Periodica,* XXII, 1956, p. 38; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der a/ten Kirche und der Urspnmg des Miinchtums.* Berlin, 1966, p. "5-96. Scopul articolului de faţă este ca, utilizând o documentaţie parţial recentă, luată îndeosebi din monahismul răsăritean, să împingă mai de-Parte analiza acestei noţiuni.

niteia. Pentru a-şi determina prietenul, care renunţase la toate averile sale şi se hotărâse să îmbrăţişeze viaţa desăvârşită, să nu se mai întoarcă în Italia, ci să-l urmeze pe el în pustia de la Chalcis, Ieronim se străduia să-i demonstreze că nu este cu putinţă să porţi lupta duhovnicească pe pământul tău natal. Hristos însuşi, aducea el drept mărturie, nu a putut face minuni printre ai săi, „că un prooroc nu e cinstit în ţara lui" *(Ioan* 4, 44). Or, unde nu este cinstire, este dispreţ şi chiar ocară adeseori, din care se naşte deznădejdea; iar unde este deznădejde, nu poate fi liniştire defel *(ubi indignatio, ibi quies nulla);* iar de unde nu este liniştire, duhul cu uşurinţă poate fi deturnat de la ţelul său; rezultă de aici, conchidea el, că este cu neputinţă ca un monah să fie desăvârşit în patria lui, *ex hac supputatione illa summa nascitur monachum perfectum in patria sua esse non posse*[m]. în analiza motivelor făcută de Sfântul Ieronim, intră o mare parte de elemente personale, ţinând de caracterul său dificil şi de raporturile adeseori încordate pe care le avea cu cei apropiaţi; vom vedea că, de obicei, călugărul îşi părăseşte patria pentru a scăpa de onorurile care-l înconjoară şi pentru a trăi înconjurat de dispreţ. Dar rămâne, în analiza lui Ieronim, ceva adevărat: pentru a nu se abate de la menirea lui, călugărul are nevoie de linişte, *quies,* ceea ce în limba greacă se spunea *rjavxicc;* iar *hesychia,* prin *xeniteia* se dobândeşte[234].

Nevoia de înstrăinare este o idee fundamentală, moştenivtă în curentul monastic, ca atâtea altele, de la stoici. Epictet accentua mult asupra obligaţiei tânărului care doreşte să

233. *LettreXIV,* 7, ed. Labourt, Paris, 1949, p. 40-41.

234. Ştim că, în acelaşi timp. Sfântul Ieronim nu s-a bucurat multă vreme de linişte, în deşertul din Chalcis! Vom asculta martori dacă nu mai elocvenţi, cel puţin mai autorizaţi, despre *xeniteia.* ,■■ *s%%*

devină filosof, de a se expatria. de a-şi „părăsi fraţii, patria, prietenii, familia."[235] „Filosofii, spune el, ne sfătuiesc să ne îndepărtăm până şi de propria noastră ţară, pentru că vechile obişnuinţe ne hărţuiesc şi ne împiedică să punem un nou început; şi pentru că nu putem suferi nici să-i auzim mereu pe cei apropiaţi spunând: «Iată, cutare s-a făcut filosof, el, care era aşa şi pe dincolo.»"[236] Acelaşi motiv, care ţine mai ales de povara obişnuinţelor, este dat şi de Filon pentru a justifica ceea ce el numeşte „migraţie" *(ânoiicia),* ca însoţitoare a pustniciei: „acela care ... s-a hotărât sincer să se ţină deasupra patimilor, trebuie să se pregătească să plece, lăsând fără putinţă de întoarcere casa şi patria lui, neamurile şi prietenii; căci obişnuinţa este foarte ademenitoare: rămânând pe loc, va fi în pericol de a fi prins, înrobit de atâtea farmece învăluitoare, ale căror închipuiri vor reveni mereu să-i tulbure liniştirea venită după proasta purtare şi-i vor stârni amintiri încă proaspete, pe care ar fi fost bine să le dea uitării. Mulţi oameni s-au liniştit înstrăinându-se..."[237]. Pentru Filon, acesta este unul dintre foloasele pelerinajului la Templu: te obligă să-ţi părăseşti, cel puţin temporar, patria, familia şi prietenii, pentru a merge într-o ţară străină; această înstrăinare oferă pelerinilor desprinderea de grijile obişnuite ale vieţii[238].

Acelaşi este motivul care-1 îndeamnă pe călugăr, atunci când se angajează într-o viaţă de asceză, să practice *xeniteia:* eliberarea din toate grijile pricinuite de legăturile cu mediul

235. *Entretiens,* III, 24. 78. ed. Souilhe, voi. 3, Paris, 1963. p. 105-106; vezi şi III, 21, 8, p. 67. şi III. 23, 32, p. 92.

236. III, 16, *UJbid.* p. 56.

237. *Depraemiis etpoenis,* 17-19, Beckaert, Paris, 1961, p. 50-51.

238. *De specialibus legibus,* I, 68-69, Colson, voi. 7, Londra. 1950, P- 138-139.

său natal şi experierea a ceea ce s-a numit *amerimnia,* „lipsa de griji", pentru a fi cu totul disponibil pentru ceea ce vrea să fie unicul său scop: căutarea lui Dumnezeu. Prin aceasta, *xeniteia* se asociază unui alt demers monastic fundamental: *apotage,* renunţarea la bunuri, al cărei scop real este tot eliberarea de grijile lumeşti. înainte de a-şi începe asceza în singurătate, Sfântul Antonie îşi împarte săracilor toate bunurile moştenite de la părinţii săi, fără îndoială pentru a da urmare preceptului evanghelic, dar şi, ne asigură biograful său, „ca să nu-i mai pricinuiască griji."[239] Despărţindu-se de familie şi de patria sa, monahul urmăreşte acelaşi scop ca în cazul renunţării la avere: eliberarea de orice grijă, aflarea liniştii, *hesychia,* condiţia însăşi a vieţii călugăreşti. Ioan Scărarul, a cărui operă, scrisă în Sinai, în secolul al VH-lea, reprezintă o sinteză a spiritualităţii monastice timpurii, a definit *xeniteia* ca „părăsire fără revenire a tot ceea ce în patrie ne împiedică să atingem scopul pietăţii."[240]

Plecarea din ţara natală este, aşadar, calea de acces spre o nouă viaţă, mai înaltă din punct de vedere duhovnicesc, îmbrăţişată ca răspuns la o chemare, la o vocaţie. De aceea, personajul care întruchipează *xeniteia* va fi Avraam. Textul scripturistic care o fundamentează este cuvântul adresat de Dumnezeu părintelui tuturor credincioşilor: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău şi vino în pământul pe care ţi-1 voi arăta Eu" *{Fac.* 12, 1). în aceiaşi termeni se auzi chemat şi Ioan Colov, unul dintre cei mai

239. *Viaţa lui Antonie, 2,* Migne, PG 26, 844 A. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.,* p. 193 - N. tr.).

240. *Scara,* 3, Migne, *PG* 88, 664 A. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Scărarul, *Scara Raiului,* trad. IPS Nicolae Corneanu, Ed. Amarcord, Timişoara, 1994, p. 160; cf. *Scara dumnezeiescului urcuş,* în *Filoc-Rom., IX,* trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc, 1980, p. 66 - N. tr.).

vestiţi monahi ai Schetiei, conform biografului său, Zaharia de Sekhoti, la viaţa călugărească: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi vino în muntele Natronului, care este Schetia..."[:4i] în această *Viaţă,* scrisă relativ târziu (sfârşitul secolului al VH-lea) şi ţinând de genul hagiografic, cuvântul poate fi considerat un poncif; dar referinţa la Avraam apare încă din secolul al IV-lea. într-o epistolă scrisă puţin după moartea lui Eusebiu de Vercellae (371), Sfântul Ambrozie îl elogiază pe pontiful defunct în următorii termeni: *„Hos* (adică Ilie, Elisei şi loan Botezătorul, consideraţi ca modele ale vieţii monastice) *secutus, Eusebius sanctus exiuit de terra sua et de cognatione sua et domestica otio peregrinationem praetulit"*[242]*;* aluzia nu trimite la exilul lui Eusebiu, menţionat în rândurile ce urmează - şi care, de altfel, nici nu fusese un act voluntar -, ci la faptul că şi-a părăsit Sardinia natală pentru a intra în rândurile clerului roman; expresia *exiuit de terra sua et de cognatione sua* este o aluzie implicită, dar evidentă, la emigrarea lui Avraam.

Emigrarea nu se reduce la o simplă deplasare fizică, ci implică uitarea a tot ceea ce a fost lăsat în urmă. Iată ce-i amintea Sfântul Ieronim, printr-o scrisoare din anul 384, fiicei sale duhovniceşti, Eustochia, citând Psalmul 44 (45), 11-12: „Ascultă fiică şi vezi, şi pleacă urechea ta, şi uită poporul tău şi casa părintelui tău, că a poftit împăratul frumuseţea ta, că el este Domnul tău."[243] „în Psalmul 44, continuă el, Dumnezeu stă de vorbă cu sufletul omenesc şi îl cheamă, după pilda lui Avraam care iese din pământul şi din

241. Ed. Amelineau, *Annales du Musee Guimet,* 25, Paris, 1894, P- 326.

242. *Epistola* LXIII, 68, *Migne, PL* 16, 1259. (Pt. trad. rom., vezi Sfântul Ambrozie, *op. cit.,* p. 261 - N. tr.).

243. Vezi *Ps.* 44, 12-13 -N. tr.).

neamul lui, să se lepede de caldeeni (ceea ce se traduce prin «jumătate-demoni») pentru a veni să trăiască în tărâmul celor vii... Nu este de ajuns să-ţi părăseşti ţara, dacă nu îţi uiţi şi poporul, şi casa părintească, şi dacă, dispreţuind cele ale trapului, nu te bucuri de îmbrăţişările Mirelui."[244] într-o altă scrisoare, adresată lui Paulin, Sfântul Ieronim aminteşte că el însuşi, „urmând pilda lui Avraam, şi-a părăsit familia şi ţara", dar ţine să precizeze că schimbarea de loc, singură, nu e suficientă, esenţială fiind conversiunea spirituală[245].

Prin grija de a desprinde semnificaţia spirituală a *xeniteia-ei,* recursul la ieşirea lui Avraam, ca justificare scripturistică a acesteia, se întâlneşte cu o interpretare spirituală a povestirii *Facerii,* ce urcă până la Filon. Pentru acesta, migrarea lui Avraam o închipuie pe cea a sufletului în trecerea lui de la lumea sensibilă la lumea inteligibilă[246]. Influenţa acestei exegeze alegorizante este mai muk decât evidentă în amplul comentariu făcut de Cassian, în *Convorbirile* sale, cuvântului adresat lui Avraam[247]. *Exi de terra tua* se referă la lepădarea de bunurile pământeşti; *de cognatione tua,* la abandonarea felului de viaţă anterior şi a obişnuinţelor care se prind de noi din clipa în care ne-am născut; *de domo pa-*

---

244. *Lettre* XXII, 1, ed. Labourt, I, p. 110-111.

245. *,^4d exemplum Abraham etmeos etpatriam reliquisse", Lettre* LVIII, 3, ed. Labourt, III (Paris, 1953), p. 76, 3-4. Ieronim face şi o cri tică destul de virulentă la adresa pelerinajelor la Locurile sfinte.

246. Vezi *De Migratione Abrahami,* în special §9. înţeleptul este un *HetoiKog* care trece de la viaţa sensibilă la viaţa dumnezeiască, cf. *De ebrietate,* 100 şi *De somniis,* I, 45. Această interpretare se regăseşte la Grigorie de Nyssa. *Contra Eunomiwn,* II, 84-96, ed. Jaeger, Leiden. 1960, p. 251-254.

247. *Conferences,* III, 6-7, ed. Pichery. *SC 42,* Paris, 1955, p. 145-150. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Cassian, *op. cit.,* p. 349-352 - N. tr.).

tris iui. la uitarea tuturor amintirilor despre lume. Cassian citează în contiuare, aşa cum tăcuse Sfântul Ieronim, scrii n-du-i Eustochiei, Psalmul 44 (45), 11 şi-1 comentează astfel: cel ce a spus „Ascultă fiică" este adevăratul părinte, cel pe care avem a-1 urma; dar pentru a-1 urma. casa părintelui nostru cel după trup avem a o părăsi, iar pe el să-1 dăm uitării. „Aşa este când, murind împreună cu Hristos în privinţa elementelor acestei lumi[248], contemplăm, cum spune şi Apostolul, «nu cele ce se văd, ci cele ce nu se văd, fiindcă cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veşnice» *(2 Cor.* 4, 18). Ieşind cu inima din această casă vremelnică şi care se vede, ne îndreptăm ochii şi mintea către aceea în care vom rămâne pentru totdeauna. Vom dobândi aceasta când vom începe să luptăm pentru Domnul[249] mergând în trup, dar nu după trup[250], mărturisind prin fapte acea înţelepciune a fericitului Apostol: «Cetatea noastră este în ceruri» *(Fii.* 3, 20)."[251] Prin această exegeză alegorizantă, tema *ekdemia-ei,* a migraţiei sufletului, ţinând de o spiritualitate de origine platoniciană, a influenţat interpretarea spirituală a *xeniteia-ei* monahale, cu menţiunea că aceasta din urmă este de natură diferită şi se referă, în primul rând, literal, la pasajul din *Facere.*

Numeroşi sunt cei care şi-au părăsit ţara, pentru a îmbrăţişa o viaţă călugărească. Sfântul Ieronim, după cum îi aminteşte lui Paulin, „şi-a părăsit familia şi ţara"[252] pentru a ajunge în Orient, în anul 374 mai întâi, călătorie în cursul

---

248. Cf. *Col.* 2, 20-N. tr.).

249. Cf. *2 Cor.* 10, 3-N.tr.).

250. Cf. *Rom.* 8, 12-13-N.tr.).

251. *Conferences,* III, 6-7, ed. Pichery, *SC* 42, Paris, 1955, p. 145-146. (Pt. trad. rom., vezi *ibid,* p. 349; cf. *Epistola către Diognet,* V, 'n voi. *Scrierile Părinţilor Apostolici, ed. cit.,p.* 412-413 - N. tr.).

252. Referinţa mai sus, n. 245.

căreia a vieţuit vreme de trei ani în deşertul Chalcis al Siriei şi, în 385 a doua oară, pentru a se stabili definitiv în Betleem. Această practică a prins temeinic în mediile ascetice romane; aşa făcuseră, încă din 371, Melania şi, imediat după ea, Rufin, care s-au dus să ctitorească o mănăstire pe muntele Măslinilor; Melania avea să vieţuiască aici 27 de ani, ca străină, în *xeniteia,* după chiar termenii de care se slujeşte Paladie când vorbeşte despre şederea ei la Ierusalim[253]. Părăsind Roma, Melania intenţionase ca, după ce a renunţat la bogăţiile sale, să se rupă şi de onorurile pe care i le aducea rangul de nobilă romană: avem de-a face, în acest caz, cu însăşi *xeniteia* monastică. în acelaşi timp, în alegerea Palestinei apare şi un alt motiv: dorinţa care, încă în acea epocă, îi călăuzea pe mulţi creştini evlavioşi să viziteze sau chiar să se stabilească în Ţara Sfântă. Mulţi şi-au părăsit locurile de baştină, pentru a se duce să se facă monahi în Palestina, împletind astfel *xeniteia* cu devoţiunea faţă de Locurile Sfinte; aşa a făcut, după intrarea în viaţa călugărească, prinţul georgian Nabarnugi, cunoscut sub numele de Petru Ibericul, care a şi murit într-o mănăstire din împrejurimile Gâzei, în 488[254]. îndeosebi în cursul secolului al V-lea, împrejurimile Ierusalimului şi deşertul Iudeii se vor umple de călugări veniţi, în cea mai mare parte, din străinătate[255].

---

253. *Istoria lausiacă, 54,* ed. Butler, Cambridge, 1904, p. 146, 7 *(ţeviTevoaaă)* şi 11 *(ţeviTeia).* Credem că aceşti termeni trebuie luaţi în sensul lor ascetic şi nu, după cum procedează Lucot (vezi mai sus, n. 231), ca desemnând ospitalitatea pe care Melania şi Rufîn o acordau străinilor veniţi în pelerinaj în Oraşul Sfânt. (Vezi pt. trad. rom.. Paladie, *op. cit.,* p. 96-97 - N. tr.).

254. Vezi *Viaţa* sa, păstrată în limba siriacă şi editată de R. Raabe, Leipzig, 1895.

255. Cf. D.J. Chitty, *The Desert a City,* Oxford, 1966, în special cap. IV, p. 65 şi urm.

O altă ţară care exercita nu mai puţină atracţie pentru aspiranţii la viaţa monastică era Egiptul; aici vieţuiau călugări dintre cei mai iluştri, deveniţi în scurt timp exemplari, pe lângă care s-a născut obiceiul de a se stabili sau măcar de a face o şedere mai mult sau mai puţin lungă. în drum spre Palestina, Melania şi Rufin trecuseră prin Egipt, unde au stat vreme de câteva luni printre călugării Nitriei[256]. De asemenea, Porfir, viitorul episcop al Gâzei, „a fost cuprins de o dorinţă nestăvilită de a-şi părăsi patria, rangul înalt, bogăţiile nenumărate şi de a îmbrăţişa viaţa în singurătate"[257]; pornind de la Tesalonic, oraşul său natal, s-a oprit mai întâi în Egipt, în pustia Schetică, unde a primit haina monahală, după care a plecat să se stabilească în Palestina. Aceşti oameni, însufleţiţi de dorul după nevoinţă, îi căutau pe monahii Egiptului şi veneau să trăiască printre ei din dorinţa de a se informa, pe lângă părinţii cei vestiţi sau la ucenicii acestora, despre tradiţiile autentice ale pustiei şi de a-şi conforma viaţa după aceea a bătrânilor. Acelaşi motiv 1-a inspirat şi pe Cassian care, împreună cu însoţitorul său Ghermanus, vieţuiseră vreo zece ani prin diverse aşezări călugăreşti din Egipt; *„patriam reliquentes tot prouinciis pro amore dominiperlustratis"* - le-a spus awa Pafnutie, şi încă făcuseră aceasta, a adăugat el, „răbdând lipsurile unui pustiu atât de întins, numai din dorinţa de a trăi la fel cu aceia care erau născuţi şi crescuţi în aceleaşi lipsuri şi greutăţi"[258]. Această tradiţie s-a menţinut vreme de câteva

256. Paladie, *Istoria lausiacâ,* 46, ed. Butler, p. 134. (Vezi pt. trad. rom., Paladie, *op. cit,* p. 95 - N. tr.).

257. Vezi viaţa sa. scrisă de Marcu Diaconul, ed. Gregoire et Kugener, Paris, 1930, p. 4.

258. *Conferences,* III, 2, Pichery, SC 42, p. **140.** (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Cassian, *op. cit.,* p.346 - N. tr.).

secole printre călugării mesopotamieni: călătoria în Egipt şi vizitarea marile aşezări călugăreşti, pentru orientarea propriului fel de viaţă după cel al pilduitorilor egipteni[25]". Dar, în majoritatea cazurilor, se pare că este vorba mai degrabă de practica pelerinajului, decât de *xeniteia* monastică; oricum însă, cele două motive - devoţiunea şi asceza - rămân îngemănate[260].

Motivul ascetic pare a fi fost dominant doar în cazul celor care soseau în Egipt pentru a se stabili definitiv, unit poate cu dorinţa de a duce o viaţă de nevoinţă în mediul pe care îl considerau cel mai propice. Arsenie, trăind la curtea lui Theodosie, aude într-o zi un glas zicând: „Arsenie, fugi de oameni şi te vei mântui" - era către 394. Se îmbarcă într-o corabie spre Egipt, unde s-a stabilit pentru totdeauna, în pustia Schetică[26]". Râvna lui de a rămâne străin mediului în care trăise înainte este vădită din felul cum o primeşte, departe de a fi politicos, pe nobila doamnă venită special din oraşul imperial ca să-1 vadă pe el[262]. în pustia sa, Arsenie se întâlnea uneori cu un alt monah, tot străin, Evagrie, stabilit

---

259. Vezi, cu privire la acest subiect, recentul articol semnat de O. Meinardus, *The Nes tor ian s in Egypt,* în *Oriens Christianus,* 51, 1967, p. 112-129 (se dau aici numeroase exemple de călugări mesopotamieni care au călătorit în Egipt, mai ales între secolele al IV-lea şi al VI-lea, pentru a deprinde practica monahismului egiptean).

260. Despre practica pelerinajului în creştinismul timpuriu, vezi B. K tting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike tind das Pilgerwesen in der alten Kirche,* Regensberg, 1950; paginile 302-307 sunt consacrate *xeniteia-ti* monastice.

261. Relatări despre acest personaj în *Apophthegmata Patrutn,* Migne, *PG* 65, 88 B - 108 D. (Vezi în lb. română, *Patericul* ed. cit., p-14 şi urm -N. tr.).

262. *Apophtegma,* 28, *ibid.* 96, C-97 B. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 18-19-N.tr.).

in deşertul vecin, al Chiliilor: originar din Pont. acesta părăsise Constantinopolul. ajunsese în Palestina şi. de aici. ascultând sfatul Melaniei, plecase în Egipt, unde vieţuise călugăreşte până la moartea sa, în 399[263]. îşi păstră şi aici statutul de străin; la nevoie era ajutat să şi-l reamintească. într-o zi în care a luat cuvântul într-o adunare a bătrânilor, preotul i-a spus cu asprime: „Ştim, avvo, că, dacă ai fi rămas în ţara ta, fără îndoială ai fi fost episcop şi cap multora, şi tu stai aici ca străin!"[264] Pe de altă parte, numeroase alte pilde arată în ce măsură ajunsese să se desprindă de cei apropiaţi şi de patria lui; despre el vorbeşte probabil Cassian, atunci când relatează istoria unui călugăr originar din Pont care, în ziua în care primeşte scrisori de la părinţii şi prietenii săi, după 15 ani de pustnicie, le pune pe foc fără să le citească[265]. Felul cum motivează Cassian un astfel de gest este demn de toată atenţia: călugărul se temuse că citirea acelor scrisori i-ar fi putut aminti chipurile şi locurile pe care le părăsise de atât de multă vreme şi i-ar fi putut risipi „starea de linişte" dobândită cu preţul multor nevoinţe. Această „stare de linişte" *{tranquillitatis siatus),* în vederea căreia monahul îşi

263. Vezi capitolul pe care i-1 consacră Paladie, *Istoria lausiacă,* 38, ed. Butler, p. 116-123. (Pt. trad. rom., vezi Paladie, op. cit., p. 84-88. - N. tr.).

264. *Apophtegme* pentru Awa Evagrie, 7. Migne, *PG* 65, 176 A. (Pt. trad. rom., vezi *loc. cit.,* p. 71-72 - N. tr.).

265. *Institutions cenobitiques...,* V, 32, ed. Guy, *SC* 109, Paris, 1965, p. 240-243. (Pt. trad. rom., vezi Sf. loan Cassian, *Aşezămintele mănăs tireşti,* în *Scrieri alese, PSB 57,* trad. prof. V. Cojocaru şi D. Popescu, Ed.Inst.Bibi. şideMis. alB.O.R.,Buc, 1990,p. 181 -N.tr). A secom-Para cu răspunsul pe care îl dă Evagrie atunci când este anunţat de moartea tatălui său, Paladie, *Istoria lausiacă.* sfârşitul capitolului 38, ed. Butler, p. 123, 1-3 (cf. *Practicos,* 95, Migne, *PG* 40, 1249 D). (Pt. trad. rom., vezi *loc cit.,* p. 88 - N. tr.).

impune *xeniteia,* nu este altceva decât *hesvchia,* liniştirea esenţială condiţiei monastice.

Iată şi învăţătura lui Evagrie însuşi, într-un tratat dedicat special *hesychia-ei:* „Dacă nu te poţi linişti uşor *(i)avxâaai)* în părţile tale, decide-te la *xeniteia* şi fii plin de râvnă spre ea. Fii ca un neguţător priceput, care le cearcă pe toate prin raportare la *hesvchia* şi pe toate căile pune stăpânire pe cele liniştitoare şi de folos acestui scop. Te sfătuiesc iarăşi: iubeşte *xeniteia,* căci te izbăveşte de împrejurările ţinutului tău şi te lasă să te bucuri numai de folosul *hesychia-ei'"*[m]. Evagrie, fin moralist, a lăsat o analiză foarte concretă a *xeniteia-ei* şi a ispitelor ce se ridică împotriva acesteia în sufletul pustnicului, descriere în care se poate întrezări cu uşurinţă ecoul unei adânci experienţe personale[267]: „Cea dintâi dintre luptele strălucitoare este *xeniteia,* deci când, urmărind-o, pleci de unul singur, părăsindu-ţi ca un atlet patria, familia şi averile, pentru a face faţă luptei. Dacă pui astfel început călătoriei tale spre Domnul, cu credinţă arzătoare şi după dumnezeiescul Duh, şi dacă-ţi păstrezi *xeniteia,* dovedindu-ţi rezistenţa până la capăt, atunci sufletul tău va fi împodobit cu aripile virtuţii, ţinându-se astfel departe de locurile familiare şi grăbindu-se să se înalţe drept către cer."[268] în continuare sunt descrise ispitele: „Dar aripile dobândite ca ur-

---

266. *Fundamentele vieţii monastice* 6, Migne, *PG* 40. 1257 B. (Pt. trad. rom., *vezi A lui Evagrie Monahul Schiţă monahicească, în care se arată cum trebuie să ne nevoim şi să ne liniştim, loc. cit.*, p. 66 - N. tr.).

267. *Către monahul Evlogie. 2,* Migne, *PG* 79, 1096 BD. Tratat edi tat printre operele lui Nil, dar o însemnată parte a tradiţiei manuscrise greceşti i-1 atribuie lui Evagrie, la fel ca şi tradiţia siriacă, unanimă, în care sunt cunoscute trei variante (inedite), şi tradiţia armeană (operele lui Evagrie în limba armeană, ed. Sarghissian, Veneţia, 1907, p. 63-113).

268. Vedem apărând aici tema filoniană a migraţiei celeste, pe care am întâlnit-o mai sus, p. 126-127.

a acestei lucrări îndată se şi văd ameninţate de autorul răului, care se trudeşte să ni le reteze, aducându-ne înaintea ochilor minţii locurile de baştină, atunci când ne atacă, alegându-şi mai ales momentele noastre de slăbiciune. Chiar dacă trăim în cel mai profund exil, el tot ne trage înapoi, încetul cu încetul şi, strecurându-ne pe nesimţite felurite gânduri, această zburătoare a nopţii ne întunecă sufletul pentru a-l împiedica să vadă strălucirea bunătăţilor celor de sus. Şi dacă îl înfruntăm singuri în arena pustiei, iar el ne află trupul atins de vreo boală, atunci arată sufletului că *xeniteia* este o dată în plus mai grea, sugerează că lucrarea virtuţilor nu este legată de vreun loc, ci de felul de a se purta *(OVK ev xonco, ăXX' âv rponcp)* şi că, având parte acasă de mângâierile familiei, acolo ea ar putea păstra fără osteneală preţul renunţării; acolo, slujirea celor bolnavi aduce mângâiere, şi nu ca aici, suferinţă şi deznădăjde chinuitoare, ştiut fiind că, departe de fraţi, rareori ai prilejul să te consacri ospitalităţii. Demonul mai zice: Du-te, bucură-ţi familia şi pe tine însuţi, ca ei să fie mândri de tine, cei pe care i-ai părăsit tară milă, în suferinţe insuportabile. Căci într-adevăr mulţi sunt aceia care, fără a-şi părăsi patria, s-au împărtăşit de virtute în sânul propriei lor familii." Dar, conchide Evagrie, adevăratul nevoitor se va lepăda de asemenea gânduri!

O descriere similară aflăm şi într-un tratat al avvei Isaia, asupra căruia influenţa lui Evagrie este evidentă[269]: „înainte de oricare alta, prima luptă este *xeniteia,* când fugi singur, după ce ai renunţat la toate averile tale şi te aşezi în altă parte, ducând cu tine credinţa puternică şi nădejdea, precum şi inima tare." „Inima tare" îi este necesară monahului

269. începutul *Logos-u\ui* 17, *Sw Ies pensees de renoncement et de ..xeniteia* ", ed, Augoustiuos, Ierusalim, 1911, p. 102; Volo, 1962, p. 112. Există şi alte indicii ale influenţei lui Evagrie asupra lui Isaia.

pentru că va avea de înfruntat numeroase ispite: căci ..gândurile"' îl fac să creadă că ar putea ajunge sărac lipit pământului, că s-ar putea îmbolnăvi şi, în asemenea situaţii, „ce-ţi va fi ţie, fără nimeni înjur care să se îngrijească de tine sau măcar să te cunoască?"; îi mai spun că: „nu numai *prin xeniteia* se mântuieşte omul, ci şi prin păzirea poruncilor"; îi evocă amintirea neamurilor sale, spunându-i: „Jar aceştia nu-L slujesc oare şi ei pe Dumnezeu?"; îi pun în vedere asprimile climei şi dificultăţile trupeşti care-1 vor îngreuna până la disperare. Nu mai puţin ferm decât Evagrie, Isaia îndeamnă călugărul să reziste acestor ispite şi să depăşească ceea ce el numeşte „încercarea *(GXixj/ig) xeniteia-ei".* „Dacă ai plecat undeva, departe de părinţii tăi cei după trup şi te-ai înstrăinat pentru Domnul (xm *ţevoq yeveaOai Sią rdv Oeov),* scrie el în altă parte[270], nu lăsa să se strecoare în tine farmecul amintirii lor; când eşti aşezat în chilia ta, nu te lăsa răpit de mila pentru tatăl tău sau pentru mama ta, de amintirea vreunui frate sau a vreunei surori, de dragostea de copii sau de dorul după femeie, toate cele de care te-ai lepădat."

Dacă este să dăm crezare *Vieţii* sale, scrisă de Zaharia Scolasticul, Isaia vorbea, exprimându-se astfel, din proprie experienţă, căci el însuşi practicase *xeniteia*[21]. Egiptean, îşi începuse viaţa călugărească în ţara natală, într-o obşte, pentru a fugi după aceea, ca să scape de laudele de care era înconjurat - după cum spune biograful său - în singurătatea pustiei; dar, puţin după aceea, renumele sfinţeniei şi al

270. *Logos* 4. Ierusalim, p. 18; Volo, p. 50.

271. Versiunea siriacă (singura care s-a păstrat), editată de Brooks, *CSCO* 7/sir. 7, p. 3-16 şi (trad. lat.) 8/sir. 8, p. 3-10, Paris, 1907. Credem, urmând opinia lui G. Kr ger, *{Byzantinische Zeitschrift.* VIII, 1899, p. 303, n. 2) că acest Isaia este chiar autorul acestor *Logoi.* păstrate sub acest nume.

darurilor sale duhovniceşti îi atrase nenumăraţi vizitatori, aşa că. nemaiputându-se împărtăşi de linişte şi temându-se că va ii cuprins de slava deşartă, părăsi Egiptul şi se aşeză în sudul Palestinei, ..pentru a se scăpa, precizează Zaharia, de laudele oamenilor şi pentru a se putea învrednici de liniştire, după ce îşi va fi schimbat ţara cu un pământ străin."[272] Acolo, pentru a-şi statornici paza liniştii şi pentru a rămâne înstrăinat, el trăi zăvorât în chilia lui, până la moarte, care se petrecu în acelaşi an în care a murit şi prietenul său, Petru Ibericul, în 488.

Din *Viaţa* avvei Isaia vedem că *xeniteia* nu se situează în mod necesar la începutul vieţii monastice; pentru el, aceasta vine după anahoreza din pustie şi are scopul de a-i procura *hesychia,* pe care anahoreza nu i-o mai putea asigura; este urmată apoi de recluziune;, cu acelaşi scop. După mai mulţi ani petrecuţi într-o mănăstire, monahul poate simţi cum se reface în jurul său ceea ce încercase să lepede, fugind din lume, adică povara obişnuinţelor, îndestularea, consideraţia anturajului; arunci va simţi nevoia, pentru a rămâne fidel idealului său, să se rupă încă o dată, fapt pe care-1 va îndeplini recurgând la anahoreza, prin *xeniteia* sau prin recluziune: „Trei gânduri mă supără, i-a spus un călugăr avvei Ammona: sau să merg în pustietăţi, sau să mă duc în străinătate, unde nimeni nu mă cunoaşte, sau să mă închid în chilie, fără să văd şi să mă întâlnesc cu nimeni, mâncând numai o dată la două zile"[273]. în viaţa avvei Isaia, aceste trei opţiuni sunt realizate succesiv.

272. Text. p. 6.

273. *Apophtegmes d'Ammonas,* ed. Nau, PO, XI, p. 404 (= Ammo-[na] 4. Migne. *PG* 65. 120 BC). (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. **cit,** p. 29 ~N.tr.).

După cum se spune în ultimul text citat, dorinţa monahului care pleacă în străinătate este să ajungă într-o ţară unde nu va fi cunoscut de nimeni: ceea ce, pentru el, va însemna absenţa consideraţiei, dacă nu dispreţ şi, mai mult. lipsa oricărui ajutor venit din partea oamenilor, privaţiune şi sărăcie. Legătura dintre *xeniteia,* iipsa de resurse şi dispreţ este subliniată adeseori: „Că ne-am hărăzit pe noi înşine exilului, spunea maica Singlitichia, înseamnă că am ieşit din hotarele acestei lumi... Acolo aveam parte de slavă, aici avem parte de dispreţ; acolo aveam hrană din belşug, aici avem lipsă şi de pâine"[274]. în *Viaţa* scrisă în limba coptă a Sfinţilor Maxim şi Dometie, care treceau drept fii ai împăratului Valentinian şi erau călugări în Schetia, cei doi sfinţi îi răspund avvei Bishoi, care le spusese în glumă că, de-ar fi rămas la Constantinopol, ar fi ajuns acum împăraţi, astfel: *„J(eniteia (metsemmo),* înţeleaptă tăcere şi viaţa strâmtoratâ *{hojej = arevcoxopia)* sunt cele cuvenite oamenilor de felul nostru", adică monahilor"[5]. Iată cum defineşte Ioan Scărarul efectele *xeniteia-d* asupra călugărului: înţelepciunea lui rămâne necunoscută, priceperea, nearătată, viaţa, ascunsă; şi încă: ignoranţa în care se află toţi cu privire la ţinta pe care el o urmăreşte, dorire a dispreţului, poftire a strâmtorării *(crrevcoxopiă),* refuz al slavei deşarte, abis de tăcere[276]. Şi, într-un cuvânt, rezumă totul; *„Xeniteia* iubeşte şi lucrează *penthos*[211] *-w* cel fără de încetare"; *pcnthos-u]* este

---

274. *Apophtegme,* versiunea latină a iui Pelagius, XIV, 10, Migne, *PL* 73,950 A = *Viaţa Sfintei Singlitichia,* 101, Migne, *PG* 28, 1549 CD.

275. Ed. Amelineau, *Annales du Musee Guimet,* 25, Paris. 1894, p. 310.

276. Migne.. *PG* 88, 664 AB. (Pt. rrad. rom, vezi Sf. Joan Scărarul, op. cit., p. 160-161 şi resp. 66-67 - N. tr.).

277. *Gr. IJevQoq, eog-ovg (ro), „do/iu", „plâns", „durere", „sufe rinţă".* (Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Frangais* - N. tr.).

durerea, căinţa, rară care nu se poate vorbi despre un adevărat monahisnr[7]*.

Binefacerile dobândite de monah prin lucrarea *xeniteia-ei* se află rezumate în patrii pagini, editate sub numele călugărului copt Chenut, pagini care sunt, poate, ale avvei Isaia'[79]. Aici autorul aminteşte că, pentru a-L urma pe lisus, apostolii au lăsat tot ce aveau (ceea ce reprezintă renunţarea sau *apotage),* iar apoi „El i-a împrăştiat în felurite ţări, ca să-i deprindă cu *xeniteia* şi cu sărăcia, să nu afle nici un cunoscut care să-i ajute în necazuri, astfel ca ei să-şi pună nădejdea numai în unul Dumnezeu. Şi pe tine, frate, noi te îndemnăm să renunţi, înainte de orice altceva, la căminul tău, la cei dragi ţie şi la lucrurile acestei lumi, ca să poţi asculta cuvântul lui Dumnezeu cu toată fiinţa ta." Hristos însuşi a venit printre cei creaţi „ca un străin". „Nici cu Avraam legământul nu s-a făcut în ţara sa de baştină şi nici nu a devenit prieten al lui Dumnezeu în pământul părinţilor săi, ci a fost rânduit părinte al unei mulţimi de neamuri când a renunţat la ceea ce-l ţinea mai tare legat, şi anume la fiul său. Isaac, la rându-i, când a văzut apropierea în care se afla tatăl lui cu Domnul, a rămas în ţara unde era străin. Cât despre Iacob, el a fost numit Israel, adică «Cel care a Văzut pe Dumnezeu»[28]", abia după ce ieşi din Mesopotamia, care era ţara

278. Migne, *PG* 88, 664 C. Despre importanţa noţiunii de *penthos* pentru spiritualitatea monastică orientală, vezi J. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans VOrient chretien,* Roma, 1944.

279. Editate de Leipoldt şi Crum. *CSCO* 42/copt. 2, Paris, 1908, p. 99-102; trad. lat. Weismann, *ibid.* 96/copt. 8, Paris, 1931, p. 56-58. în realitate, cele două file, incluse accidental printre operele lui Chenut, ţin de un codex actualmente risipit şi păstrat fragmentar, care conţine, de altfel, versiunea în limba coptă a operei avvei Isaia. cf. A. Guillaumont, *L 'Asceticon copte de ! 'Abbe Tsa'ie,* Cairo, 1956, p. 98.

280. Etimologie filoniană (cf. *De praemiis etpoenis,* 44), bazată în mod artificial pe ebraicul (*'îs rS 'a 'el,* cf. *Fac.* 32, 33), preluată şi

părinţilor săi. Şi lui losif Domnul i-a supus tot pământiii Egiptului pentru că fusese adus cu forţa într-o ţară care nu era a lui. Iar dacă vei parcurge toată Scriptura, mult iubite frate, vei afla că majoritatea sfinţilor şi a proorocilor l-au văzut pe Dumnezeu pentru asprimea *xeniteia-ei* lor. Ce har nu vei dobândi tu, oare, atunci când te vei supune, cu hotărâre, *xeniteia-ei?* Tăcerea o vei afla cu uşurinţă, dacă vrei: nimeni nu-ţi mai vorbeşte despre grijile de altădată, pentru că nimeni nu-ţi cunoaşte familia; nimeni nu te constrânge să te ţii legat de grijile taie; nu poţi obţine încrederea nimănui, pentru că nimeni nu te cunoaşte; umilinţa te înconjoară din toate părţile..., eşti în sărăcie deplină, căci nu este nimeni care să-ţi pună la dispoziţie cele ce-ţi sunt de trebuinţă...".

Xeniteia îl aşează sau îl reaşează, aşadar, pe monah, în condiţiile cele mai favorabile pentm urmărirea idealului său: smerenia, sărăcia, tăcerea; în acest cadru, el se bucură de fericita „nepurtare de grijă" necesară celui care vrea să-1 afle pe Dumnezeu; el păşeşte pe urmele patriarhilor care l-au văzut pe Domnul şi s-au bucurat de apropierea dumnezeirii după ce şi-au părăsit patria; păşeşte pe urmele apostolilor, trimişi de Hristos în numeroase ţări, pe urmele lui Hristos însuşi, ce a venit străin în această lume, neavând nici unde să-şi plece capul spre odihnă (cf. *Mat.* 8, 20). De asemenea, unele texte exaltă în mod excepţional atât *xeniteia* cât şi pe călugărul care o practică: „Spus-a unul dintre bătrâni: La fel după cum cinul monahicesc mai vrednic de cinste este decât cel lumesc, tot aşa, călugărul înstrăinat *(6 Şevog \iova%6q)* oglindă trebuie să fie pentru călugării din ţara

răspândită mai ales de Origen (cf., printre altele, *Omilii la Lucci,* fragmentele în limba greacă. Rauer. 45 şi 46).

unde s-a sălăşluit"-"[1]. Dintr-o altă apoftegmă aflăm o istorioară cu doi monahi, dintre care unul era străin, iar celălalt se născuse în acea ţară; acesta din urmă era plin de zel, iar înstrăinatul, cam delăsător; se întâmplă ca înstrăinatul să moară; un călugăr din apropiere, înzestrat cu darul vederii înainte, văzu sufletul acestuia ridicat de îngeri la ceruri şi, când ajunse la poarta cerească, un glas se auzi grăind: Drept este că acest călugăr a fost cam delăsător dar, pentru *xeniieia* lui, deschideţi porţile şi lăsaţi-1 să intre. Muri apoi şi celălalt călugăr, înconjurat de toate neamurile sale; de astă dată, cel din apropiere nu mai văzu îngeri şi fu mirat de un asemenea lucru, dar un glas îi răspunse din cer: Acesta, care era plin de zel, i-a văzut cu ochii lui, în ceasul morţii sale, pe toţi cei dragi cum îl plângeau şi astfel s-a mângâiat cu duhul; dar celălalt, care era înstrăinat şi s-a arătat mai delăsător, nevâzând în jurul lui pe nici unul dintre ai lui, a început a plânge şi a suspina; atunci de la Domnul şi-a dobândit mângâierea"[282]. La fel, într-o altă apoftegmă se spune: „Ruşine este pentru un monah ca, după ce a renunţat la toate ale sale şi s-a înstrăinat pentru Dumnezeu *(^EVITEVEIV Sià rov ©EOV),* să ajungă totuşi să fie pedepsit"[283]. *Xeniteia* poate duce, singură, la mântuire: este învăţătura care se desprinde din aceste texte, a căror intenţie este, evident, mai degrabă una parenetică decât doctrinară.

---

281. *Apophtegmes anonymes,* Nau, 250, *Revue de l'Orient chretien,* 1909. p. 365 (= versiunea latină a lui Pelasius, X. 82. Migne. *PL* 73, 927 D). "

282. Nau, 367, *ibid.,* 1913, p. 139 (= versiunea latină a lui Ioan, Migne. *PL* 73, 994 C-995 A). Textul grecesc se află şi în Pavel Evergetes, *Synagoge.* I. 13, 7, Atena, 1957."vol. I, p. 120.

283. Nau, 110, *ibid.,* 1907, p. 402; Pavel Evergetes, I. 32, 2 . voi. I. P-277.

Necesar mai este şi ca monahul să fie statornic în *xeniteia.* Pentru aceasta, el trebuie să ştie să reziste nu doar ispitelor care îl asaltează, aşa după cum le-am văzut analizate de Evagrie şi de avva Isaia, sau sub ameninţarea pedepsei de-a ajunge în situaţia acelui frate care, în exil vieţuind, îl află pe un bătrân ca să-i spună: „Vreau să mă întorc acasă", la care bătrânul îi răspunse: „Ştiut să-ţi fie că, atunci când ai venit aici din ţara ta, pe Domnul l-ai avut călăuză dar, dacă te vei întoarce, nu-L vei mai avea"[284]. încă un pericol, mai subtil, îl pândeşte: ca nu cumva să-şi afle o nouă patrie şi o nouă familie acolo, în ţara străină unde s-a dus; atunci tot câştigul *xeniteia-ei* este pierdut. Pentru a evita această ameninţare, monahul trebuie să vegheze să nu ajungă într-o prea mare familiaritate cu locuitorii ţării în care s-a stabilit. Aici, avva Isaia sfătuieşte: „Dacă, pentru Dumnezeu, ţi-ai aflat sălaş printre străini *(iăv ^evirevorig 8iă xov 0e6v),* nu te lăsa amestecat cu oamenii locului, altfel ar fi fost mai de folos să fi rămas lângă părinţii tăi cei după trup"[285]. La fel spunea şi avva Arsenie: „Călugărul străin, în ţara străină, să nu se amestece întru nimic şi atunci va avea odihnă"[286]. Călugărul care a venit în ţara străină ca să-şi dobândească *hesychia* nu şi-o va putea păzi decât continuând să trăiască, şi aici, ca un înstrăinat. Ioan Scărarul definea *xeniteia* ca pe o dispoziţie lipsită de familiaritate *{aKa.ppr\(jia<Jxov i\doq)* şi adăuga că „străin este cel care fuge de orice relaţii cu rudeniile şi cu cei necunoscuţi de alt neam"[287]. Acesta este motivul pentru care avva Isaia, cum

284. Nan, 26. *ibid,* 1907. p. 60.

285. *Logos* 4, ed. Augoustions. Ierusalim, 1911, p. 17; Volo, 1962, p. 49.

286. Arsenie, 12, Migne, *PG* 65, 89 CD. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit, p. 15-N. tr.).

287. Migne. *PG* 88, 664 BC. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Scărarul, *op, cit.,* p. 161, resp. 67 -N. tr.).

ani văzut, după ce a încercat sâ dobândească, prin *xenitei a. hesychia,* pe care anahoreza nu i-o mai putea aduce. s-a închis în mănăstirea palestiniană unde venise să se sâlâşluiască.

Dacă, datorită delăsării sale sau în ciuda precauţiilor luate, monahul încetează a mai fi un înstrăinat în ţara în care s-a sălăşluit, se poate exila încă o dată, căci *xeniteia* se poate reînnoi; când ajunge să fie reînnoită în repetate rânduri, călugărul devine un adept al monahismului rătăcitor, dezvoltat în creştinismul oriental şi, mai cu seamă, în Siria şi Mtsopotamia, unde era numit şi *xeniteia,* în limba siriacă *'aks*e*nâiută* sau *'askenia.* Pentru a rămâne un veşnic „înstrăinat", monahul, adevărat migrator, Avraam spiritual, se mută neîncetat dintr-un loc într-altul. Viaţa monastică este concepută ca un pelerinaj mereu neîmplinit, călugărul este un veşnic pelerin sau un etern vagabond.

Pribegia spirituală este caracteristică monahismului sirian încă de la originile sale, şi deja ascetismului premonastic. în *Faptele lui Toma,* redactate, după cât se pare, la Edessa, în cursul secolului al III-lea, vedem că cel ce se converteşte ca urmare a predicii Apostolului trebuie să devină, asemenea acestuia, „unul care se leapădă de toate şi pribegeşte"[288]. Asemănător va fi, în secolul următor, modul de viaţă al „celor desăvârşiţi", pe care ni-1 face cunoscut *Cartea Treptelor:* în care *xeniteia* este legată şi de renunţare: desăvârşiţii „s-au făcut pe ei înşişi străini de fraţii şi de părinţii lor şi nu mai deţin nici o avere în această lume"[289]; prin viaţa lor, ei se fac asemenea lui Hristos, care nu avea

288. Ed. Wright, *Apoayphal Acts oftheApostles,* voi. I (text siriac), Londra, 1871, p. 267, 17. '

289. *Memra*XXIX, 3, ed. Kinosko, *PSIH.* Paris, 1926, 820,23-821,2. fextul siriac prezintă doi termeni pentru „străini": *nukrăiS* şi *'aks-iniie.*

„unde să-şi plece capul"' şi era „străin şi călător aici pe pământ"[290]. Aceste două expresii, preluate din Scriptură - *Matei* 8, 20 şi *1 Petru* 2, 11 - sunt invocate în general pentru a justifica acest mod de viaţă, care fusese şi al lui Hristos, şi al apostolilor. Desăvârşiţii, asemenea „aleşilor" maniheeni, provenind din acelaşi mediu, se consacrau în viaţa lor de pribegie rugăciunii şi învăţării doctrinei[291]; totuşi ei nu îmbrăţişează acest fel de a trăi din raţiuni misionare ci, în primul rând, pentru valoarea lui ascetică. Faptul se va vedea mult mai clar ulterior, în decursul secolului al IV-lea, în epoca dezvoltării monahismului propriu-zis: pentru călugăr, *xeniteia* reprezintă o modalitate de a se detaşa de lume.

Sub numele Sfanţului Efrem ne-a parvenit şi un poem despre *xeniteia* (*'al 'aks*^{e}*năiuta),* a cărui autenticitate pare îndoielnică, dar e cu certitudine scris în aceeaşi epocă[292].

---

290. *Memra XX,* 10, *ibid.* 553, 4-8. Vezi şi XV, 13, *ibid.* 365, 26-368, 2 („desăvârşiţii nu se căsătoresc, nu lucrează, nu deţin nici o avere şi nu au loc unde să-şi plece capul").

291. Vezi îndeosebi *Psaltirea maniheană* în limba coptă, ed. Allberry, Stuttgart, 1938, p. 133-186, *'FaA/xoi ZapaKcotâv,* expresie care ar putea fi tradusă prin „Psalmen der Wanderer", după opinia lui P. Nagel *(Orient. Lit. leit.,* 1967, p. 123-130); a se compara în special cu p. 175, 25-26: „Mi-am părăsit tatăl şi mama, fratele şi sora, străin am ajuns, pentru Numele Tău", cu pasajul din *Cartea Treptelor* citat mai sus.

292. Ed. Assemani, voi. VI, Roma, 1743, p. 650-651 *(=sermo* XVI). Un text mult mai lung a fost editat de A. Haffner, *Sitzungsberichte der Philosophisch-historischm Classe der Akademie der Wissenschaften,* 135, Viena, 1896, fasc. IX. Dar A. V bus, în *Litera/y criticai and historical Studies in Ephrem the Syrian,* Stockliolm, 1958, p. 91-93, a demonstrat că textul editat de Haffner este o compoziţie artificială. In teresant în această privinţă este un alt text, păstrat în limba armeană, sub numele Sfântului Efrem, cu siguranţă anterior celui în discuţie (versiunea armeană a textului Sf. Efrem, Veneţia, 1836, voi. II, p. 318): „Cel ce

Xeniteia, aşa cum este ea descrisă aici. se aseamănă foarte curios cu modul de viaţă al filosofului cinic, despre care Epictet spunea că nu are nici casă, nici patrie, nici vreo resursă oarecare şi că doarme pe pământul goF[3]; ea este prezentată ca o condiţie foarte dură, mai ales pentru începători şi pentru cei lipsiţi de experienţă; călugărul apare zugrăvit aici ca un pribeag care nu cunoaşte mângâierile unui cămin; el doarme pe pământul gol, cu o piatră la căpătâi, expus tuturor intemperiilor, frigului şi gerului, lăsat pradă înfometării şi însetării; mai mult, toţi cei din jur îl dispreţuiesc, *4*
unii tratându-l ca pe un vagabond, ca pe un om fără căpătâi, alţii ca pe un tâlhar, un spion, chiar ca pe un nesăbuit sau un nebun. Mai greu de îndurat decât lipsa de confort şi asprimea pentru trup sunt dispreţul şi umilinţa, specifice acestui fel de viaţă: „Cel care se dedică *xeniteia-ei* îşi ridică şi se leapădă de toată cinstirea, pentru a alege numai dispreţul"[294]. Astfel, nevoitorul se înstrăinează de lume, scăpând oricărei consideraţii din partea oamenilor; mai mult, prin propria-i

---

vrea să se înroleze şi să se înscrie în rândul oştenilor din această lume, se gândeşte mai întâi să se îndepărteze de casa lui, de neamul lui, să ajungă prin alte colţuri de lume şi, aici, să se arunce în luptă, înfruntând moartea" (citat de A. V bus, în *Celibacy, a Requirementfor Admission to Baptism in the Early Syrian Church,* Stockholm, 1951, p. 24).

293. *Entretiens,* III, 22, 45-47, ed. Souilhe, voi. 3, Paris, 1963, p. 77.

294. *Str.* 3. Legătura dintre dispreţ şi *xeniteia* este bine ilustrată în apopftegma anonimă Nau 306 *(Revue de l 'Orient chretien.* 1912, p. 205 = Pelagius, XV, 64, Migne. *PL* 73, 964 CD), unde la întrebarea „Care este purtarea celui aflat în *xeniteia?",* se răspunde prin pilda următoare: ᵘn călugăr străin soseşte la o mănăstire, la ora mesei; unii dintre fraţi îl alungă cu brutalitate; alţii îl cheamă înapoi si îl roagă să le spună ce im-Presie şi-a tăcut despre cele întâmplate. „M-am gândit în sinea mea. răspunde el, că sunt asemenea unui câine: când sunt alungat, mă duc; iar ᶜând sunt chemat, vin!".

conduită, el va încerca să atragă asupra lui dispreţul şi dezonoarea, în ale sale *Vieţi ale Sfinţilor din Răsărit.* loan al Efesului relatează istoria a doi tineri din Antiohia, un bărbat şi o femeie, care se lepădaseră, fiecare, de tot ce le aparţinea, pentru a putea duce o viaţă de pribegie: el luase înfăţişarea unui saltimbanc, iar ea pe aceea a unei curtezane, dar trăiau ca frate şi soră o „viaţă lipsită de griji", ascunzând de toată lumea dăruirea lor spre rugăciune şi înfrânare[295]. Această formă de asceză se apropie de cea a „nebunilor pentru Hristos", despre care hagiografia răsăriteană oferă nenumărate exemple; uneori cele două apar combinate. Simularea nebuniei reprezintă o altă modalitate de a te înstrăina de lume şi de a atrage asupra ta dispreţul. Se spunea despre avva Or, călugăr din Nitria secolului al I V-lea, că a zis: „Sau fugi cu totul de oameni, sau bate-ţi joc de lume şi de oameni, prefăcându-te că eşti nebun."[296]

Călugării rătăcitori erau foarte răspândiţi în Siria şi în Mesopotamia; aveau, în limba siriacă, un nume special, *m*^{l}*sann*^{e}*yăne,* „cei ce se deplasează", termen cu sens îndeobşte pozitiv; chiar dacă acest mod de viaţă a fost oarecum discreditat de mesalieni, călugări eretici cărora li se

295. Ed. Brooks, *PO* XIX, 2, p. 164-179. După opinia editorului, această relatare s-ar situa înainte de anul 541 *(ibid.,* p. 166).

296. *Apophthegmata Patrum,* Or 14, Migne, *PG* 65, 440 C; sub formă anonimă, la Nau, 320, *Revue de l'Orient chretien,* 1912, p. 208, versiunea latină a lui Pelagius, VIII, 24, Migne, *PL* 73, 909 C. în hagiografia orientală se cunosc nenumărate exemple de „nebuni pentru Hristos": vezi, printre altele, deosebit de strania *Viaţă a lui Simeon cel Nebun* (Siria. sec. al Vl-lea) scrisă de Leonţiu de Neapole, reeditată cu puţin timp în urmă de L. Ryden, *Das Leben des hei/igen Narren Symeon von Leontios von Neapolis,* Stockholm, 1963. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 240 - N. tr.).

reproşa, printre altele, şi vagabondajul[2'7], s-a putut bucura de mare trecere, fiind menţinut în creştinătatea ortodoxă, mai cu seamă în Rusia, până în epoca modernă[29]*; nu ar fi exclus ca şi modul de viaţă al călugărilor rătăcitori din islam să se fi dezvoltat sub influenţa monahilor creştini din Siria[299].

Ne sunt cunoscute câteva exemple din Egipt, dintre care cel mai remarcabil este cel al avvei Visarion, monah din pustia Schetiei, în secolul al IV-lea, menţionat şi în *Pateric*[300]. Se spune despre viaţa lui că era ca a „păsărilor din văzduh, a peştilor sau a jivinelor de pe uscat", decurgând cu totul lipsită de vreo grijă sau tulburare. „Nici grija de casă sau pofta de vreun loc n-au stăpânit sufletul lui, nici saturarea de bucate ..., cu nădejdea celor viitoare hrănindu-se şi cu întărirea credinţei sprijinindu-se, răbda ca un rob aici şi acolo, în ger şi goliciune petrecând, de văpaia soarelui arzându-se. fără de acoperământ fiind întotdeauna. Trăind prin prăpăs-

297. Mai ales în Biserica Persiei. Sinodul de la Ishoyahb I (585), luând măsuri împotriva mesalienilor, va hotărî ca fiecare monah să aibă un sălaş fix (canonul al VUI-lea, ed. J.B. Chabot, *Synodicon orientale,* Paris, 1902, p. 406-407, text siriac. p. 144-145).

298. Vezi cu precădere faimoasele *Recits d'un pelerin russe,* ed. Vycheslavtsev, Paris, 1930; traducerea în limba franceză, Neuchâtel, 1943. sub numele de Jean Gauvain, reeditată la Paris, 1966, cu numele adevărat al traducătorului, J. Laloy. Această formă de viaţă monahală nu a dispărut în Rusia contemporană, după N. Struve, *Les chretiens eu* WM& Paris, 1963, p. 178-182.

In lima română se cunosc mai multe ediţii, apărute în special după 1989, dintre care am cita *Mărturisirea unui pelerin despre lucrarea plină de har a rugăciunii lui lisus,* traducere de Gherontie Cruceada, Axul Z Chişinău - Axis Mundi, Bucureşti, 1992 - N. tr.

299. Vezi R. Brunei, *Le monachisme errant dans l Islam. SidiHeddi ei Ies Heddawa,* Paris, 1955, p. 205-237.

300. Migne, *PG* 65, 137, C-144 C. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. c't.p. 40 şi urm. -N. tr.).

tiile pustiurilor, rătăcea peste întinderile cele nelocuite ale nisipurilor, de multe ori ca printr-un noian de ape umblând. Iar când s-ar fi întâmplat să ajungă la vreun ioc. unde îşi au călugării viaţa cea de obşte, afară de uşă şezând. plângea."-[1] Un alt nevoitor egiptean - a cărui minunată istorie o consemnează Paladie[3o:] -. Serapion, supranumit „Sindonitiu"' (Pânzarul), pentru că nu avea ca veşmânt decât o haină de *sindoif*°\ nu a rămas niciodată în vreo chilie, ci a străbătut lumea, împlinind lepădarea desăvârşită de cele ale veacului; el a început prin a se vinde pe sine ca sclav unor actori păgâni, pe care i-a convertit şi apoi i-a abandont, pentru a-şi relua pribegia, neavând asupra lui nici aur, nici traistă, nici vreun veşmânt.

Dar toate acestea apar, în Egipt, ca fapte excepţionale, ţinând mai degrabă de istoria moralizatoare decât de experienţa cotidiană. în realitate, era o deosebire între modul în care era privită *xeniteia* în monahismul sirian şi în cel egiptean, explicabilă, într-o oarecare măsură, prin raţiuni sociologice. Sirienii erau un popor în majoritate de negustori; tot aşa era şi populaţia aramaică din Mesopotamia, prin intermediul căreia se răspândise creştinismul în Persia; faptul lămureşte cum de au reuşit aceşti creştini să-şi ducă credinţa atât de departe, până în Asia Centrală şi în India; călugării originari din acest mediu, dedicându-se *xeniteia-ei*

---

301. *Ibid.,* nr.12, 141, D-144 C. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.. p.* 42-N. tr.).

302. *Istoria lausiacă,* 37, ed. Butler, p. 109-116. E foarte dificil să descurci, din relatarea lui Paladie, ce ţine de adevărul istoric şi ce ţine de miraculosul romanesc (cf. R. Reitzenstein, *Hcllenistiche Wundererz h~ hmgen,* Leipzig. 1906, p. 64-80). (Pt. trad. rom., vezi Paladie. *op. cit.*. p. 80-N.tr.).

303. Piesă de stofa dintr-o ţesătură uşoară (cf. *Marcu* 14. 51), purtată de unii filosofi cinici (cf. Diogene Laertios, VI, 5, 90).

aşa cum am arătat, îmbrăţişau un mod de viaţa care răspundea tendinţelor profunde ale rasei lor, puse în slujba unui ideal spiritual'"[4]. Călugării egipteni, dimpotrivă, erau în majoritate ţărani, veniţi din satele de pe valea Nilului sau din Deltă; pentru ei, demersul esenţial care marchează despărţirea de lume este anahoreza: ei pleacă fie, pur şi simplu, în afara satului, după cum procedează la început Antonie[305], fie mai departe, în munţi sau în adâncul deşertului. Dar, o dată stabilit în deşert, monahul se străduieşte, întărit de sfatul bătrânilor lui, să rămână în chilie; hotărârea de a nu mai ieşi din chilie reprezintă, în fond, unul dintre marile precepte, mereu şi mereu amintite[306]; despre un frate venit la Schit, la avva Moise, să ceară de la dânsul cuvânt, ni se spune că a primit următorul răspuns: „Du-te, şezi în chilia ta şi chilia te va învăţa pe tine toate"[307]. Avem aici un adevărat *leit-motiv* al învăţăturii Părinţilor egipteni, care descurajează deplasările călugărilor; poate că avem de-a face, şi în

304. De remarcat frecvenţa cu care apar, în spiritualitatea siriană, imaginile luate din negoţ, precum şi răspândirea cu totul neaşteptată de care s-a bucurat metafora cu mărgăritarul de mult preţ, cumpărat de un negustor ce-şi vinde totul pentru a-1 putea plăti *(Mat.* 13, 45-46: în tex tul paralel din *Evangile selon Thomas,* logion 76, ed. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, W. Till şi Yassah 'Abd al MasvŢi, Leiden şi Paris, 1959, p. 42-43, negustorul este, în chip explicit, un colportor).

305. *Vita Antonii,* 3, Migne, *PG* 26, 844 B. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Atanasie cel Mare, *op. cit.,* p. 193 - N. tr.).

306. Tocmai acesta este şi sensul sfatului dat de Ammona călugăru lui care venise la el să-1 întrebe, în pilda citată mai sus, la p. 135-136: „Nici una dintre acestea trei nu-ţi este de folos să faci; ci mai vârtos şezi în chilia ta." (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 29-30 - N. tr.).

307. *Apophthegmata Patrum,* Moise 6, Migne, *PG* 65, 284 C. Nu e greu să dăm şi mai multe referinţe; se poate vedea şi Arsenie 11, *ibid.,* 89 C, apoftegmele anonime, la Nau 198, 202, 205, *Revue de l'Orient chretien,* 1908, p. 277-278, 278-279 etc.

acest caz. cu o trăsătură a înţelepciunii ţărăneşti: „Zis-a unul dintre bătrâni: După cum un pom nu poate aduce rod, dacă este mereu smuls şi plantat dintr-un loc într-altul, la fel şi monahul care se tot mută din loc în loc nu va dobândi virtutea"[3"8]. Chiar şi cei pe care i-am citat ca fiind teoreticieni şi practicanţi ai *xeniteia-ei* împărtăşesc acest sentiment. Avva Isaia arată că monahul trebuie să se ferească de dorinţa de „a se tot plimba dintr-un loc într-altul", mai cu seamă „câtă vreme simţurile îi sunt încă bolnave", căci „mare pagubă pentru suflet îşi va dobândi din aceasta"[309]. Evagrie, în acelaşi fragment unde l-am văzut deja recomandând „iubirea de *xeniteia",* atrage atenţia şi asupra „dorinţei de a umbla" şi sfătuieşte monahul să stea „cu aşezământ în chilia sa"[310]; căci pentru el, conform învăţăturii primite de la monahii Egiptului, *xeniteia* nu se poate justifica decât pentru dobândirea *hesychia-ei;* atunci când este reluată şi, mai ales, când tinde să devină o stare permanentă, riscă să ducă la

---

308. *Apophtegmes anonymes,* Nau, 204, *ibid.,* p. 279 (= versiunea latină a lui Pelagius, Migne, *PL* 73,902 A). Vezi şi parabola bărbierului relatată de awa Avraam, în Cassian, *Conferences,* XXIV, 13, ed. Pichery, SC 64, p. 184-185. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Cassian, *Convorbiri duhovniceşti,* loc cit., p. 732-733 - N. tr.).

309. *Logos* 4, Augoustinos, Ierusalim, p. 21; Volo, p. 52. Textul editat aici prezintă o lacună prin homoiteleuton; restabilim textul autentic după manuscrisul de la Londra, *British Museum, Add.* 39.609.

310. *Fundamentele vieţii monastice,* 6, Migne, *PG* 40, 1257 CD. în tr-o scrisoare păstrată în limba siriacă, Evagrie învinovăţeşte o monahie pentru a fi întreprins o călătorie prea lungă şi îi recomandă destinataru lui scrisorii sale să descurajeze femeile care au renunţat la lume de a călători fără rost (epistola 7, ed. Frankenberg, *Eugarius Ponticus,* Berlin, 1912, p. 572-573). (Pt. trad. rom., vezi *A lui Evagrie Monahul Schiţă monahicească, in care se arată cum trebuie să ne nevoitn şi să ne liniş tim, loc. cit.,* p. 66-67 - N. tr.).

efectul contrar, adică la pierderea totală a *hesychia-ei.* La tel si loan Scăraml, fidel interpret al tradiţiei egiptene, ştie că *xeniteia* îl expune pe monah vagabondajului: „Instrăinându-te, păzeşte-te de dracul nestatorniciei şi al iubirii de plăceri. Căci înstrăinarea *(xeniteia)* îi dă prilej de lucru"[3"]; mai mult, el atrage tânărului călugăr atenţia asupra dorinţei excesive şi nejustificate de *xeniteia:* „Gândul acesta obişnuieşte şi el la început să supere mereu şi în chip prelungit pe cei îndrăgiţi de Domnul, ca un foc dumnezeiesc. (...) Dar pe cât de mare şi de vrednică de laudă e această înstrăinare *(xeniteia),* tot pe atât este trebuinţă de discernământ. Căci nu orice înstrăinare *(xeniteia)* este bună, chiar de-ar fi dusă la culme"[312]; şi, reluând cuvântul de la *loan* 4, 44, deja invocat de Sfântul Ieronim[313], îl aplică invers, conform cu adevăratele exigenţe ale *xeniteia-e\:* „Dacă «nici un prooroc nu e cinstit în patria lui», cum zice Domnul, să luăm aminte ca nu cumva înstrăinarea *(xeniteia)* să ne devină pricină de slavă deşartă"[314]. Denunţând astfel pericolele *xeniteia-ei* şi cusururile acesteia, precum şi acordând o atât de mare importanţă şederii în chilie, monahismul egiptean a exercitat o profundă influenţă, cu precădere asupra monahismului occidental; sub această înrâurire, *Regula Sfântului Benedict* instituie noţiunea de *stabilitas* ca principiu fundamental căruia trebuie să i se supună oricare novice[315].

---

311. Migne, *PG* 88, 664 D. (Pt. trad. rom., vezi Sf. loan Scărarul, *Scara Raiului,* ed. cit., p. 161, resp. 68 - N. tr.).

312. *Ibid.* 664 BC. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.* 3, p. 160, resp. 67 -N.tr.).

313. Vezi mai sus, p. 122

314. *PG* 88, 664 C. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.* -N. tr.).

315. *Regie de saint Benoăt,* 58, ed. De Maresdous, 1933, p. 130-131; aceeaşi regulă (cap. 1) îi condamnă pe călugării „rătăcitori" care îşi pe-

Asemenea ţăranilor şi asemenea oricărui, egiptean, în general, călugării vieţuitori în pustiurile Egiptului.erau destul de sedentari; nu-i vedem părăsindu-şi locul decât în situaţii de strictă necesitate, cum ar fi în timpul persecuţiei ariene din 374, când unii călugări din Nitria sunt alungaţi în Palestina, unde vor fi nevoiţi să rămână câteva luni de zile-'[16]; în acest timp, cei doi Macarie se aflau exilaţi într-o insulă din Deltă[317]; tot o incursiune a nomazilor 1-a obligat pe avva Arsenie să părăsească pustia şi să se refugieze în luncă[318]. Dacă străinii veneau în număr mare în Egipt, pentru a petrece aici, temporar sau definitiv, o viaţă călugărească, puţini au fost călugării egipteni care, după pilda avvei Isaia, au plecat să vieţuiască printre străini. Cassian, împreună cu Ghermanus, însoţitorul său, care îşi părăsiseră patria şi practicau *xeniteia,* îşi împărtăşiră astfel mirarea lor avvei Avraam din Schit, care îi sfătuia mereu să nu se întoarcă în ţara lor: „Dar vecinătatea neamurilor, pe care nici Sfinţia Voastră n-o respinge cu totul, nu ne este limpede pentru ce trebuie s-o evităm. Când vedem că Sfinţia Voastră, mergând fără greş pe calea desăvârşirii, rămâneţi în ţinuturile de baştină, iar alţii nu se stabilesc departe de satele lor, pentru care motiv ceea ce pentru voi nu este vătămător, pentru noi se socoteşte potrivnic?"[319]. Drept răspuns, Avraam le povesti istoria

---

trec viaţa mergând dintr-o provincie într-alta, „semper vagi et numquam stabiles", *ibid.,* p. 13.

316. Paladie, *Istoria lausiacă,* 46, ed. Butler, p. 134-135. (Pt. trad. rom., vezi Paladie, *op. cit.,* p. 96 - N. tr.).

317. Rufin, *Istoria ecleziastică,* II, 4, Migne, J°Z 21, 521-513.

318. *Apophthegmata Patrum,* Arsenie, 21, Migne, PG 65, 93 A. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 16 - N. tr.).

319. *Conjerences,* XXIV, 7, ed. Pichery, *SC* 64, p. 177-178. (Pt-trad. rom., vezi Sf. loan Cassian, *Convorbiri duhovniceşti,* loc. cit., p-728-N.tr.).

unui părinte pe nume Apolio. care sâlăşluia în apropierea satului său; într-o noapte, fratele lui veni sâ-J caute, sâ-i ceară ajutor pentru scoaterea unei vite care se abătuse printr-o mlaştină; monahul îl refuză, iar la insistenţele celuilalt spuse: „Pentru ce n-ai cerut ajutor de la fratele nostru mai mic, pe care-1 aveai mai aproape, şi ai venit la mine?" Dar acela murise şi fusese îngropat cu 15 ani în urmă. Fratele îi reaminti acest lucru, la care monahul răspunse: „Nu ştii tu oare că şi eu am murit pentru această lume încă de 20 de ani şi că din mormântul acestei chilii nu pot fi de nici un ajutor în cele ce ţin de viaţa aceasta?". Apoi Avraam Je spuse că, dacă sunt capabili de o asemenea renunţare faţă de neamuri, pot rămâne în patria lor; călugării egipteni au această putere şi de aceea ei pot rămâne pe loc![320]

Călugării egipteni sunt, aşadar, capabili să trăiască în ţara lor, ca şi cum s-ar afla într-un loc străin! Nu este vorba, în acest caz, de o renunţare la *xeniteia* sau de negarea valorii ei; ci că şi-au făcut despre ea o concepţie deosebită, mai spiritualizată. Conform acesteia, monahul nu are numai a se comporta, asemenea lui Apolio, ca un străin faţă de familia sa, oricât de apropiată i-ar fi, ci şi a se simţi înstrăinat oriunde s-ar afla. Cineva îl întrebă într-o zi pe avva Pistos: „Ce este întrăinarea *(xeniteia),* părinte?" Şi a zis: „Taci şi în tot locul unde te duci, zi: nu am treabă, şi aceasta este înstrăinarea *(xeniteia)."*[321] înstrăinarea va fi, prin urmare, sen-

---

320. *Ibicl. 9, p. 17*9-180. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.* p. 729-730 - N. tr.).

321. Apophthegmata Patrum, Pistos (final), Migne, *PG 65,* 573 B. O apoftegmă aproape identică întâlnim şi la avva Macarie, *PG* 34. 236; la aceeaşi întrebare, Macarie răspunde: „Spune: nimic nu am de-a face [aic]i; şi fă la fel în orice împrejurare, în orice loc şi în orice situaţie: iată cum este adevărata *xeniteia."* (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 195 ~ N. tr.).

timentul că nicăieri nu eşti acasă, că peste tot eşti un străin. La această concepţie despre *xeniteia* se raportează Simeon Noul Teolog (sec. al X-lea - al Xl-lea), când îi spune unui monah că trebuie să fie „ca o pasăre singuratică pe acoperiş" *(Psalmul* 102/101, 8), „ca pelicanul din pustie" *(ibid.* 7) şi „să-şi înstrăineze sufletul de tot lucrul din mănăstire, ca şi de cel din lume"[322]. Căci monahul nu trebuie să înceteze a se simţi străin, ca în prima zi, faţă de fraţii în mijlocul cărora a venit să trăiască şi care ar putea deveni pentru el o nouă familie, într-o bună zi, sosi un tânăr ucenic la avva Agathon, care ţinea de prima generaţie a monahilor din Schetia, şi îi spuse: „Voiesc să locuiesc cu fraţii; deci spune-mi, cum să mă port faţă de ei?" Bătrânul îi răspunse: „Ca în ziua dintâi, când ai intrat la dânşii, aşa să păzeşti străinătatea *(xeniteia)* ta în toate zilele vieţii tale, ca să nu ai îndrăzneală[323] cu dânşii"[324]. A nu avea raporturi de familiaritate, *pn) itap-pr\aiăC,eaQav.* după cum am văzut deja, Ioan Scărarul definea *xeniteia* ca pe o o dispoziţie a sufletului lipsită de familiaritate[325] şi cu siguranţă că aceasta este definiţia universal valabilă, fie că monahul se află în vreo ţară străină, fie că se află în patria lui. Căci *xeniteia* reprezintă, până la urmă, contrariul *parrhesia-ei,* care este largheţea, familiaritatea, dacă nu chiar lipsa de jenă caracteristică comportamentului celui care se simte oriunde ca la el acasă. Cuvântul *nap-pt]aia,* luat în sens peiorativ, desemnează adeseori familia-

322. *Cetecheses,* 4, ed. Krivochin şi Paramelle, *SC* 96, Paris. 1963, p. 362-363.

323. Varianta franceză explicitează aici: „raporturi de familiaritate" (N. tr.).

324. *Apophthegmata Patmm,* Agathon, 1, Migne, *PG 65,* 108 D - 109 A. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 24 - N. tr.).

325. Vezi mai sus, p. 140.

ritatea. libertatea de limbaj; vedem acum de ce putea avva Sisoe[2]" să dea următoarea definiţie: „înstrăinarea *(xeniteia)* este a-şi stăpâni omul gura sa"[3:\] Avvei Longin, care îi spunea: „Voiesc să mă înstrăinez *{dekco* ceviteucrai)", avva Luchie i-a răspuns: "De nu-ţi vei stăpâni limba, nu eşti străin *(ţevog),* oriunde ai merge; dacă aici îţi vei stăpâni limba, şi aici eşti străin"[328]. Un frate îl întrebă pe avva Pimen: „Cum să petrec în locul unde îmi voi afla sălaş?", la care el îi răspunse: „Ca un străin să te afli cu duhul, în orice loc te-ai aşeza, astfel ca să nu-ţi pui cuvântul înainte şi atunci vei afla odihnă"[329]. *Parrhesia* nu afectează doar vorbirea, ci şi conduita, în ansamblul ei, faţă de oameni şi faţă de obiecte. în urmarea apoftegmei lui Agathon, citată mai sus[330], se relatează o întrebare a lui Macarie despre *parrhesia,* considerată o culme a răului; de aceea, „nevoitorul trebuie să se păzească de îndrăzneală *{nappriam^EOdai),* chiar de ar fi singur în chilie". Călugărul care vrea într-adevăr să practice *xeniteia* se va simţi mereu ca un străin, chiar şi în locul cel mai familiar lui, adică în propria-i chilie. „Căci cunosc un

326. Este vorba despre Awa Tithoe (N. tr.).

327. *Apophthegmata Pătrimi,* Tithoe (= Sisoe), 2, Migne, *PG* 65, 428 B. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 229. Aici, avva Sisoe nu este una şi aceeaşi persoană cu avva Tithoe - N. tr.).

328. *Ibid.,* Lonehin, 1, 256 C. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 127 - N. tr.).

329. Apoftegmă absentă din colecţia alfabetică editată în *PG* 65; este accesibilă în Pavel Evergetes, *Synagoge.* I, 42,*1,* Atena, voi. I, 1957, P- 380: un text foarte puţin diferit de acesta este editat de J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum,* Bru xelles. 1962, p. 30. nr. 4. Versiunea latină a lui Pelagius. XV, 33, Migne, *PL* 73, 960 D.

330. *Apophthegmata Patrum,* Agathon, 1, Migne, *PG 65,* 109 AB. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 24 - N. tr.).

frate, continuă Agathon. care, locuind multă vreme în chilie şi având acolo un pat. s-a mutat din chilie, neobservând patul acesta."[331] Aceeaşi rezervă şi aceeaşi discreţie a privirii întâlnim şi la avva Eladie care, trăind 20 de ani la Chilii, nu a ridicat niciodată ochii în sus să vadă streaşină bisericii[3]'[2].

Ajungem astfel la o concepţie deosebit de spiritualizată şi de interiorizată despre *xeniteia;* aceasta nu mai apare ca un demers în mod necesar exterior, de împlinit la începutul vieţii monahale şi putând fi - chiar trebuind, după unii - luat mereu de la capăt, ci ca o dispoziţie esenţialmenţe interioară, pe care călugănil trebuie să şi-o păzească de-a lungul întregii sale vieţi, ferindu-se neîncetat de *parrhesia,* de familiaritate, chiar cu persoane sau locuri dintre cele mai apropiate. Astfel înţeleasă, *xeniteia* se poate împăca cu datoria statorniciei, a şederii neclintite în chilie, asupra căreia a insistat atât de mult monahismul egiptean; ea devine un fel de *peregrinatio in stabilitate,* după cum i s-a spus, formă sub care a fost bine cunoscută în monahismul medieval latin"[3].

O concepţie asemănătoare găsim şi în mediul sirian, după cum dovedeşte un text prezent în *Paradisul* lui Enanisho[334]. „Cum se face, întreabă fraţii, că unii dintre Părinţi au fost numiţi *m*^{e}*sann*^{e}*yăne,* «migratori»[335], câtă vreme ei trăiau închişi,

---

331. *Ibid.* 109 B. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 24 - N. tr.).

332. *Ibid.* Eladios, 1,173 A. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 71 -N. tr.).

333. Vezi J. Leclercq, *Aia sources de la spiritualite occidentale,* Paris, 1964, p. 35-90, *Monachisme etperegrination.*

334. Cf. E. Wallis Budge. *The Book of Paradise,* II, Londra, 1904, p. 1012, nr. 17, unde textul apare numai în varianta engleză; textul siriac, în P. Bedjan, *Acta martynim et sanctontm,* VII, Paris şi Leipzig, 1897, p. 907. Acest text face parte dintr-o culegere de „întrebări şi răspunsuri" care pare a fi de origine siriacă (şi nu greacă, precum cea mai mare parte a *Paradisului).*

335. Cf. mai sus, p. 144.

ba *nvM* mult, nici nu şi-au părăsit vreodată chiliile lor?" La care bătrânul răspunde: .„Pentru că, prin puterea contemplaţiei în tăcere, a rugăciunii neîncetate şi a privegherii, ei au devenit vrednici de a părăsi duhovniceşte acest pământ şi de a se înălţa la ceruri alături de Hristos, împăratul nostru"[356]; şi mai adaugă că „au fost şi alţi *m^eSamfyHne,* aceia care locuiau laolată cu fiarele sălbatice din pustie, precum avva Visarion şi însoţitorii săi". La drept vorbind, această *xeniteia* lăuntrică este esenţială, iar *xeniteia* exterioară nu are alt scop decât să ţină treaz în monah sentimentul că este străin de lumea care-1 înconjoară şi să refacă în el acest sentiment, dacă 1-a pierdut ca urmare *aparrhesia.* In absenţa *xeniteia-ei* interioare, cea exterioară nu serveşte la nimic, căci monahul îşi poate reface, în ţara unde se exilează, atât patria cât şi familia, dacă nu-şi întreţine lăuntric starea de spirit a unui înstrăinat.

Prin aceasta, *xeniteia* revelează unul dintre aspectele esenţiale ale condiţiei de monah: călugărul este şi trebuie să rămână un înstrăinat faţă de lume. „înstrăinarea *(xeniteia),* spune Ioan Scărarul, este despărţirea de toate, pentru ca gândul să fie făcut nedespărţit *(xa>pi<yfi6g... ă%âpiaTOV)* de Dumnezeu (...). Cel ce se înstrăinează de lume (6 *KOG\IOV ţeviTEvcov),* să nu mai pipăie lumea."[337] Călugărul este un „străin faţă de lume", *ţevoq xov* KTOO^OV[538] şi, tocmai pentru

336. Recunoaştem în acest text un ecou al temei filoniene a migraţiei spirituale, despre care am văzut că a exercitat o influenţă con siderabilă asupra interpretării date *xeniteia-ei;* vezi mai sus, p. 124-125.

337. Migne. *PG* 88, 664 CD. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Scărarul, °*P- cit.* -, p. 161, resp. 67, 68 - N. tr.).

338. Simeon Noul Teolog, *Chapitres theologiques, gnostiques et Pratiques,* 3,15, ed. Darrouzes, *SC 51, p.* 84. (Pt. trad. rom., vezi Sfân tul Simeon Noul Teolog, *Ale aceluiaşi una sută capete de Dumnezeu cu-*

a dobândi această stare, el trebuie să înceapă prin a se îndepărta de mediul său familial, de care se simte legat în mod firesc. Avem de-a face aici cu o analogie, demnă de luat în seamă, între monahism şi gnoză. Gnosticul se simte şi el un străin faţă de lume, deşteptarea cunoaşterii (a gnozei) manifestându-se tocmai prin conştientizarea statutului de străin al omului în lumea de aici[339]. Unele texte monastice care descriu atitudinea călugărului faţă de lume au o savoare gnostică de necontestat dar, în ciuda acestui fapt, nu trebuie trecută cu vederea o deosebire fundamentală: gnosticul, prin esenţă străin în lume, devine astfel ca urmare a conştientizării acestui fapt; conştientizarea poate antrena ulterior, dar nu în mod necesar, o atitudine ascetică faţă de lume. Călugărul, în schimb, face parte dintr-o lume care se leagă de el şi de care el simte nevoia să se dezlege; şi o va face cu ajutorul unui lung efort; de aici tensiunea neîntreruptă între el şi lume. Efortul astfel implicat este *xeniteia,* o conduită în mod esenţial ascetică.

Autorii monastici au avut grijă să caute în Scriptură textele potrivite pentru a-şi fundamenta învăţătura lor despre *xeniteia:* „Străin *(ger)* sunt eu pe pământ" *(Psalmul* 119, 11); *Septuaginta* (118, 19): *nâpoiKoq eijxi* ev *xfi yfj,* sau altul: „Auzi rugăciunea mea, Doamne, şi cererea mea ascult-o (...) căci musafir *(ger)* sunt eu la tine şi străin *(tosâb)*[340] ca toţi

---

vântătoare şi făptuitoare (teologice şi practice), în *Cele 225 de capele teologice şi practice, înFiloc. rom.* 6, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc, 1977, p. 64 - N. tr.).

339. Vezi H.-Ch. Puech, *Annuaire du College de France,* An 54 (1954), p. 191-195 şi An 55 (1955), p. 169-176.

340. Aici sensul este mai degrabă de „rezident, călător aflat în tran zit". Vezi, mai jos, ref. la *Evr.* 11, 13 şi la *1 Petr.* 2, 11, unde grecesul *napemSryiOi* traduce ebraicul *toshab,* fiind redat în limba română prin „călători" (N. tr.).

părinţii mei" *(Psalmul* 39. 13); *Sepiuagintu* 38. 16-17: *ori năpoiKOC, eycb eip.i napă coi Kai napeniSrmoq* - texte care nu aduc însă nimic altceva decât formule desprinse din context; mai justificat ar fi recursul la anumite fragmente din Noul Testament, unde aceleaşi expresii sunt reluate având o cu totul altă bătaie doctrinară: *Evrei* 11, 13, unde patriarhii sunt numiţi *ţevoi Kai napeniSrifioi,* pentru că şi-au părăsit locurile de baştină, în căutarea unor tărâmuri mai bune, cereşti, ţexţ în care se poate simţi ecoul exegezei filoniene; sau la *1 Petru* 2, 11: „Vă îndemn ca pe nişte străini ce sunteţi şi călători *(napoiKovg Kai napeni8r\jxovq)* pe acest pământ, să vă feriţi de poftele cele trupeşti care se războiesc împotriva sufletului". Monahul este încântat să evoce pribegia lui Iisus şi are sentimentul că, prin *xeniîeia,* el îşi modelează viaţa după cea a învăţătorului său[341]. Evident că nu poate fi exagerată prea mult însemnătatea preceptelor evanghelice despre renunţare, în formarea idealului monastic; în plus, ca oricare creştin, călugărul crede că este chemat la o altă viaţă, la o altă lume şi, deci, că este un străin în lumea de aici. Această detaşare faţă de o lume despre care ştim că este efemeră sau supusă răului, după ambiguitatea inerentă sensului acestui termen în Scriptură, unde desemnează când o realitate de ordin material, când una de ordin moral, monahul o va manifesta prin *xeniteia.* Dar aceasta este, prin natura ei, altceva. Ea provine mai puţin dintr-o judecată de valoare asupra lumii, cât dintr-o incompatibilitate experiată între viaţa în lume şi slujirea lui Dumnezeu. Lumea este alcătuită, pentru monah, în primul rând, din fiinţele şi din lucrurile care îl înconjoară, din mediul său natural sau din cel

341. A. Stolz, *L'ascese chretienne,* Chevetogne, 1948, p. 89-97. a pus accentul pe acest aspect al *xeniteia-ei,* pe care îl leagă, nu fără un oarecare exces, de tema imitaţiei lui Hristos.

reconstituit in jurul său prin noile obişnuinţe; şi el este încredinţat că nu poate fi întru totul al lui Dumnezeii decât dacă va.rupe legăturile care-1 leagă de această lume. adică atunci când se va înstrăina de ea. *Xeniteia* ţine, aşadar, de esenţa monahismului care este exigenţă a unităţii.

De asemena, nu trebuie să ne mire dacă vom regăsi practicarea *xeniteia-ei,* legată de monahism, într-un cu totul alt mediu cultural şi religios, independent de orice influenţă cu spaţiul creştinătăţii. Prima treaptă a consacrării călugărilor budişti poartă numele de *pabbajja,* ceea ce înseamnă „plecarea", „ieşirea" din condiţia anterioară[342]. Răspunzând la chemarea sa, Buddha începu prin a-şi părăsi ţara natală pentru o ţară străină, schimbând bogăţiile palatului cu umilinţele vieţii de pribeag şi inaugurând, astfel, un nou ciclu al vieţii sale, cel al exilului voluntar; desfacerea din legăturile vieţii familiale şi ale neamurilor i-a părut a fi condiţia necesară pentru a dobândi mântuirea[343]; şi pentru discipolul său, transformarea laicului în ascet a fost săvârşită prin „plecarea de acasă spre o viaţă lipsită de casă"[344]. Această practică nu este specifică budismului; intrarea tânărului budist în ordinul călugăresc, „Comunitatea cerşetorilor", este asemănătoare celei a brahmanului în ordinul eremiţilor sau al călugărilor rătăcitori şi cerşetori; *Legile lui Mânu* stipulau, pentru brahmanul ajuns la vârsta bătrâneţii, să „plece din casa sa", să renunţe la căminul său si să se ducă să trăiască

342. Vezi G. van der Leeuw, *La religion dans son essence el ses manifestations,* Paris, 1948, p. 257-258; *Ph nomenologie der religion,* ed. a Ii-a, T bingen. 1956, p. 292-293; şi mai ales H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communaute.* trad. A. Foucher. 1934, Paris, p. 387-393.

343. Oldenberg, p. 120-124.

344. *Ibid.,* p. 388.

în pădure, devenind astfel un ascet tară căpătâi-[1]*. în ambele cazuri, abandonarea locuinţei este lesată de renunţarea la ceea ce călugării creştini numeau *apotage,* lipsa asociată vieţii de pribegie şi înţeleasă ca o eliberare necesară- Viaţa într-o casă este o grea robie, o stare de impuritate; libertatea rezidă în abandonarea locuinţei"""[46].

înstrăinarea sau expatrierea, exilul voluntar, motivat de ascetism, ţine, aşadar, de o stmctură fenomenologică generalâ; credem că literatura monahală a Orientului creştin timpuriu furnizează o documentaţie care ne permite să o studiem în condiţii privilegiate.

345. *ibid.*
[34]6. *Ibid.,* p. 394.

7
lucrarea mâinilor în monahismul timpuriu. Contestaţie şi valorizare

Lucrul mâinilor[347] a fost unul dintre cele mai dezbătute subiecte în monahismul timpuriu, începând cu secolul al IV-lea, adică o dată cu marea expanisune a mişcării monastice în creştinism, mai ales în cel răsăritean.

Un text anonim din epocă, scris în limba siriacă, cu titlul *Ketâbî cFmasqâtî* sau *Cartea treptelor,* ne aduce la cunoştinţă existenţa, în creştinismul mesopotamian, a unor creştini care se distingeau de masa credincioşilor prin aceea că voiau să se conformeze cu stricteţe preceptelor evanghelice privitoare la renunţarea totală[348]. Autorul îi numeşte „desăvârşiţi", deosebindu-i astfel de credincioşii pe care îi numeşte „drepţi", a căror conduită era guvernată în primul rând de Regula de Aur: „Nu face altora ceea ce nu ai vrea ca ei să-ţi facă ţie şi poartă-te faţă de ei aşa cum ţi-ai dori ca şi ei să se poarte faţă de tine." „Desăvârşiţii" sunt călugări itineranţi care au renunţat la tot; ei nu au nici casă, nici familie, nici un fel de bunuri şi îşi dedică tot timpul rugăciunii şi predicaţiei. Nu lucrează, nu deţin pământ şi nu au o locuinţă; orice fel de comerţ le este, de asemenea, interzis. Activitatea

---

347. în literatura ascetică de limbă română, acest aspect al vieţii monastice este cunoscut sub denumirile: „lucrarea mâinilor", „lucrul mâinilor", „rucodelia" (N. tr.).

348. Ed. M. Kmoski, *Patrologia Syriaca,* Paris, 1926. în treizeci de *Menire* şi omilii.

lor este pur spirituală. Pentru a-şi justifica modul de viaţă,, ei invocau fragmentul alegerii diaconilor, din *Fapte* 6, 1-6; Apostolii îi aleseseră pe diaconi pentru a trece în seama acestora sarcina „slujirii la mese" şi pentru a putea „stărui în rugăciune şi în slujirea cuvântului"[349]. Pentru a se putea întreţine, ei primeau milostenie din partea „drepţilor", care lucrau şi aveau datoria milosteniei, de care „desăvârşiţii" erau scutiţi. Căci neavând nimic, nu puteau da nimic; neavând casă, nu putea acorda nici măcar ospitalitate. Autorul apără felul de viaţă al „desăvârşiţilor" împotriva unora care nu păreau a-1 înţelege şi nici a-1 accepta.

Această tendinţă apărea, sub o formă chiar mai evidentă, într-o mişcare heterodoxă, în repetate rânduri condamnată de autoritatea ecleziastică, atât în Biserica grecească, cât şi în Bisericile siriace - mai întâi de sinodul reunit la Sidia, în Pamfilia, pe la anul 390: mişcarea mesaliană, apărută mai întâi în nordul Mesopotamiei şi răspândită curând în toate provinciile eparhiilor din Orient şi Asia Mică. Mesalienii sunt prezentaţi, şi ei, ca nişte călugări rătăcitori, vagabonzi, iar printre acuzele care li se aduc, una dintre cele mai importante este refuzul lucrului mâinilor, respingându-1 ca pe ceva „rău" (Theodoret), „execrabil" (Timotei al Constantinopolului), „nepotrivit cu starea de creştin" (Ioan Damaschinul)[350].

In fapt, aceşti monahi susţineau că ei îşi dedică tot timpul rugăciunii, pentru a se conforma preceptului Sfântului

349. Cf. *Omil.,* III, 7, col. 57-60 şi 15, col. 77.

350. Trimiterile sunt la dosarul de referinţe privitoare la mesalieni, întocmit de Kmosko în introducerea la lucrarea sa, mai sus menţionata (n. 2), col. CLXIX-CCXCIII. Pentru Theodoret *(Hist. eccl.* IV, 10), vezi col. CXCII; pentru Timotei, col. CCXXVI, 13; pentru Ioan Damaschinul *{De haeresibus,* 80), col. CCXXXTV.

Pavel din *1 Tesaloniceni 5.* 17: *adialeiptos proseuchesthe,* ru°aţi-vă neîncetat"[551]. Dar cum să te rogi neîncetat, dacă bună parte din timp ţi-o ocupi cu lucrul? In aceasta constă, până la urmă, problema fundamentală: cum poate fi împăcată porunca rugăciunii neîncetate cu munca, recomandată şi ea de acelaşi Apostol, care declară (7 *Tes. 2,* 9; *2 Tes.* 3, 8) că el însuşi a lucrat „zi şi noapte" pentru a nu împovăra pe nimeni. Pare a fi vorba aici despre două cerinţe contrarii, între care trebuie făcută o alegere; mesalienii, urmând pilda „desăvârşiţilor" din *Cartea treptelor,* au optat pentru rugăciune. Din acest motiv au şi fost numiţi „mesalieni" - *nfsall'yâne,* în limba siriacă, *euchitai,* în greacă - adică „cei care se roagă".

Unul dintre cei dintâi adversari ai lor, Epifanie din Salamina, îi atacă exact în acest punct, în al său *Panarion* (scris în 374-377). îi descrie ca pe nişte vagabonzi, care îşi fac culcuş sub cerul liber şi tot timpul dorm, pretinzând că se roagă şi luându-şi visele drept viziuni dumnezeieşti, refuzând lucrul şi trăind din cerşit[352]. Argumentele pe care Epifanie le dezvoltă împotriva lor sunt reluate, ceva mai târziu, de Sfântul Augustin, în cartea sa *De opere monachonim,* scrisă spre anul 400 la cererea episcopului de Cartagina, Aurelius, care era neliniştit de comportamentul unor călugări din dioceza sa, comportament care, în multe privinţe, semăna cu cel al tnesalienilor din eparhia răsăriteană.

Epifanie le reproşează mesalienilor că s-au lăsat rătăciţi de o interpretare greşită a sfaturilor evanghelice referitoare la renunţare şi, în special, a cuvântului lui Iisus redat în

351. Vezi şi *Rom.* 12, 12; *Efes.* 6, 18; *Colos.* 4, 2; şi leg. *cuLuca.* 18, 1.

352. *Panarion,* 80, Kmosko, col. CLXXI-CLXXX; textul complet se află în Migne, *PG,* 42, col. 756-773, şi ed. K. Holl. Leipzig, 1931, p. 484-496.

loan 6, 27: „Lucraţi nu pentru mâncarea cea pieritoare. ci pentru mâncarea ce rămâne spre viaţa veşnică." Deci mesalienii sunt. pentru el, creştini care au înţeles greşit Evanghelia, în acelaşi timp însă, el nu exclude ipoteza unei influenţe străine: s-ar putea, spune el, ca să fi învăţat acestea de la „Mani, care a venit din Persia"; într-adevăr, maniheenii autentici se abţineau şi ei de la orice fel de lucru al mâinilor. Dar influenţa maniheismului asupra mesalianismului rămâne problematică; există suficiente pasaje în Evanghelii prin care să se poată explica, dacă nu chiar justifica, atitudinea lor, în particular pericopa despre grija de cele pământeşti, din *Matei* 6, 25-34 (= *Luca* 12, 22-31): „Nu vă îngrijiţi pentru viaţa voastră ce veţi mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veţi îmbrăca... Priviţi la păsările cerului... Luaţi seama la crinii câmpului... Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine" - text care a fondat doctrina, oarecum clasică, a *amerimnia-ei* monastice.

Totuşi, Epifanie aduce împotriva mesalienilor mărturia Scripturii care, spune el, nu îndeamnă pe nimeni să fie leneş sau lacom, să mănânce fără să facă nimic, ca trântorul într-un stup de albine; el aminteşte apoi cuvintele Sfântului Pavel, care a spus că „cine nu vrea să lucreze, acela să nu mănânce" *(2 Tes.* 3, 10) şi care el însuşi a muncit, pentru a nu împovăra pe nimeni; în continuare, exemplul sfinţilor din Vechiul Testament care, la rândul lor, prin muncă îşi câştigau cele necesare traiului. Dar mai cu seamă îi dă ca exemplu pe călugării din Egipt. Aceştia îi erau bine cunoscuţi lui Epifanie, căci, în junii anului 335, zăbovise în mijlocul lor o perioadă însemnată de timp, înainte de a reveni în Palestina şi de a întemeia mănăstirea de la Eleutheropolis. Astfel, el îi prezintă ca fiind în egală măsură ataşaţi lucrului şi rugăciunii şi explică cum se pricepeau ei să le împace pe amândouă. Mărturia lui Epifanie cu privire la călugării

egipteni este în deplin acord cu ceea ce ne arată în acest sens numeroasele texte care vorbesc despre mediile monastice din Egipt.

Nu mă voi referi la mănăstirile pahomiene din Egiptul Superior, care au fost comparate adeseori cu veritabile manufacturi, ţinându-se seama de importanţa pe care o acordau muncii şi organizării ei; mănăstirile erau alcătuite din „bresle", fiecare afectată unei meserii anume, iar călugărilor li se distribuiau sarcini precise, după puterile şi competenţa fiecăruia[553]. Voi vorbi numai despre călugării din Egiptul Inferior, despre cei din deserturile Nitriei şi Schetiei, care ne sunt bine cunoscuţi din diverse izvoare, dar mai cu seamă din *Apophthegmata Patrum™*. Aceştia practicau ceea ce se cunoaşte sub numele de semi-anahoretism; fiecare vieţuia într-o chilie izolată; cu toţii se adunau numai la sfârşitul săptămânii, pentru o agapă şi o Liturghie, pe care le săvârşeau împreună. în majoritate, erau ţărani veniţi din satele de pe valea Nilului sau din Deltă. înclinaţi spre o viaţă mai degrabă sedentară, spre deosebire de călugării sirieni, ei nu apreciau defel vagabondajul, fie el ascetic sau spiritual. în plus, acordau o importanţă deosebită lucrului mâinilor, fiecare monah având obligaţia de a se întreţine singur. Erau ceea ce am putea numi „isihaşti", baza vieţuirii lor fiind *hesychia,* retragerea, însingurarea. Dar dacă *hesychia* implica, în principiu, ruptura de toate activităţile lumeşti, dacă

353. Vezi prefaţa Sfântului Ieronim la traducerea în limba latină a *Regulilor Sfântului Pahomie* (ed. A. Boon, *Pachomiana Latina,* Lou-\am, 1932) şi cap. 32 din *Istoria lausiacă* a lui Paladie, ed. Butler, Cambridge, 1904, p. 87-96. Cf. E. Amand de Mendieta, *Revue del'histoire des religions,* t. CLII, 1957, p. 41. (Vezi şi *Viaţa Fericitului Pa homie.* trad. IPS Nicolae, Mitropolit al Banatului, ed. Anastasia, col. "Comorile Pustiei", 3, Buc, 1995, p. 20-21 - N. tr.).

354. Vezi *Pateric* (N. tr.).

- istoric şi semantic - există o legătură între *hesuchazein* şi *scholazein* şi dacă a practica *hesychia* însemna în principal, după cum spuneau, „a şedea" *(kathesthai)* în chilie, din toate acestea nu trebuie trasă concluzia că trăiau în trândăvie. Dimpotrivă! Lucrarea mâinilor era una dintre obligaţiile lor principale. O pildă, la *awa Siluan* 5, ilustrează cum nu se poate mai bine atitudinea lor în această privinţă.

Acest avvă Siluan trăia pe atunci în Sinai. Un călugăr care avea, fără îndoială, unele afinităţi cu mesalienii, veni să-1 viziteze. Văzându-i pe fraţi că lucrează, i se adresă lui Siluan: „Nu lucraţi pentru mâncarea cea pieritoare!" *(Ioan* 6, 27) şi „Măria partea cea bună şi-a ales" *(Luca* 10, 42). Siluan îşi chemă atunci ucenicul: „Zaharie, dă fratelui acestuia o carte şi condu-1 într-o chilie în care nu este nimic". Când sosi ceasul al nouălea - ora mesei - fratele lua seama la uşă, aşteptând să vină cineva să-1 cheme la masă. Cum nu se arăta nimeni, până la urmă se ridică el şi, venind la awa Siluan, îi spuse: „Nu au mâncat fraţii astăzi, avvo?" „Ba da!", răspunse Siluan. „Atunci de ce nu m-aţi chemat şi pe mine?", întrebă călugărul. „Pentru că, răspunse Siluan, tu om duhovnicesc eşti şi nu ai trebuinţă de mâncarea aceasta; iar noi, trupeşti fiind, voim să mâncăm şi pentru aceasta muncim. Cât despre tine, tu partea cea bună ţi-ai ales: tu îţi petreci toată ziua citind şi nu vrei să primeşti hrana trupească!" înţelegând lecţia ce-i fusese dată, călugărul îndată puse metanie şi zise: „Iartă-mă, avvo!" La care bătrânul conchide: „Negreştit că trebuinţă are şi Măria de Marta, căci prin Marta se laudă şi Măria"[355]. Pilda ilustrează, în maniera plină de concreteţe şi de umor, specifică *Patericu-*

355. *PG* 65, 409 B-D. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 216 -N.tr.).

/;//. cuvânlul Apostolului: ..cine nu vrea să lucreze, acela să nu mănânce!"

în realitate, călugării munceau în primul rând pentru a se hrăni şi pentru a se putea întreţine singuri. în locuri precum Schetia, Nitria sau Kellia, fiecare trăia din produsul muncii sale. Despre ce fel de muncă era vorba? Călugării din Schetia participau în grupuri la unele lucrări sezoniere, cum ar fi seceratul, şi primeau ca plată o anumită cantitate de grâu, din care îşi puteau face pâine, hrana lor de bază. însă cel mai adesea lucrau singuri, în chiliile lor, la împletirea coşurilor din trestie şi din ramuri verzi de palmier, pe care le puteau culege din luncă. Textele furnizează numeroase detalii cu privire la aceste îndeletniciri, în care nu putem intra. Dar important de reţinut este că fiecare trăia de pe urma propriei sale munci. Atunci când Pamvo, unul dintre cei mai cunoscuţi călugări din Nitria secolului al IV-lea, este pe punctul de a muri, le spune celor din jur: „De când am venit în locul acesta şi mi-am zidit chilia şi am locuit într-însa, nu îmi aduc aminte să fi mâncat vreodată pâine fără să o fi câştigat cu mâinile mele"[356].

Prin urmare, aceşti monahi nu sunt călugări cerşetori, trăind, asemenea „desăvârşiţilor" din *Cartea treptelor,* pe seama unei comunităţi de credincioşi. Ghermanus, însoţitorul lui Cassian în călătoria acestuia printre călugării Egiptului, îl întreabă pe Avva Avraam din Schetia dacă monahul n-ar putea trăi aproape de părinţii săi, pentru ca, primind din partea lor toate cele de trebuinţă, să-şi poată închina tot timpul numai cititului şi rugăciunii. Avraam îi răspunse amintind de felul cum îl certase Sfântul Antonie pe ᵘn frate care vieţuia aşa: acela primea tot ce-i trebuia de la

356. *Pamvo* 8, *PG* 65,368 *CD.* (Pt. trad. rom., vezi *ibid,* p. 192 - N. tr.).

părinţi. Dacă vieţuieşti astfel, i-ar fi spus, „să ştii că şi în veacul viitor va trebui să fii legat de soarta acelora cu care în această viaţă te bucuri şi te întristezi, după cum ei câştigă sau pierd"'[5]". Cu alte cuvinte, acest călugăr nu va mai fi un călugăr adevărat, desprins de lume, ci va fi un *kosmikos,* un om al veacului. în capitolul 80 al *Panarion-ulm,* Epifanie, deja amintit aici, merge chiar mai departe în acest sens şi consideră că lucrul îi asigură monahului o independenţă totală şi îi consacră libertatea, permiţându-i să scape de ceea ce el numeşte „compromisuri omeneşti": căci, în situaţia când monahul nu lucrează, „el nu-i va putea spune celui păcătos adevărul, nici nu se va putea ţine departe de cursele celor îmbogăţiţi pe căi necinstite şi care caută să-i subjuge pe săraci"; fiind în imposibilitatea de a-şi asigura hrana prin mijloace proprii, el se va vedea nevoit să „stea la masa bogaţilor", fapt împotriva căruia Scriptura însăşi ne atrage atenţia *(cf. Pilde* 23, 1-3)[358].

Monahul nu lucrează numai pentru a se întreţine şi pentru a-şi asigura independenţa, ci pentru încă un motiv, în conformitate cu îndemnul Apostolului: „ca să aibă să dea şi celui ce nu are" *(Efes.* 4, 28) sau, cu alte cuvinte, pentru a împlini porunca iubirii aproapelui şi a ospitalităţii. în *Viaţa* scrisă în limba coptă a lui Ioan cel Smerit se spune: „Atunci când mergeau la secerat, Părinţii noştri îşi împărţeau câştigul în două: o parte pentru milostenie *(agape)* şi aka parte pentru trebuinţele lor"[359]. Milostenia se putea împlini chiar şi în-

357. Cassian, *Conferences,* XXIV, 10-12, ed. Pichery, Paris, 1959, p. 181-184. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Cassian, *Convorbiri duhovni ceşti,* ed. cit., p. 730 - N. tr.).

358. *PG* 42, 764 AB.

359. Ed. E. Amelineau, *Annales du Musee Guimet,* 25, Paris, 1894, p. 363.

rre monahi: la un moment dat. *a.\\:a* Aisenie căzu bolnav şi. nemaiputând lucra, nu avea cu ce sâ-şi cumpere nici măcar o cămaşă de trebuinţă; astfel a trebuit să accepte milostenia unui frate, pentru care a dat slavă lui Dumnezeu[360].

Dar călugării mai aveau încă un motiv pentru a munci, mult mai apropiat de condiţia şi de felul vieţii lor duhovniceşti: rucodelia constituia remediul împotriva răului care făcea ravagii printre cei din singurătate, numit „acedie", specific pustnicului; cu multă profunzime îl aflăm analizat mai cu seamă la Evagrie, unde este asemuit cu „molima ce bântuie întru amiază" din *Psalmul* 91, 13 (90, 6)[36]'; este vorba despre un sentiment de descurajare şi de toropeală pe care monahul îl putea cunoaşte în orice clipă, chiar şi noaptea, dar mai ales între orele patru şi opt, ceasuri în care căldura zilei era cea mai puternică; toropit de zăduf, monahul are impresia că soarele îi stă nemişcat deasupra capului, că timpul s-a oprit în loc; demonul care stăpâneşte acest rău, socotit de Evagrie ca fiind „cel mai apăsător" dintre toţi, căci este greu asemenea căldurii, îl îndeamnă pe monah la somn şi la trândăvie; aduce în suflet un sentiment de plictis, de silă faţă de lucru, faţă de orice ocupaţie de care ar trebui să se apuce în chilia lui, silă chiar şi faţă de chilie, de viaţa pe care o duce, a cărei zădărnicie o simte; la gândul că va mai avea de petrecut acolo zile nenumărate, îl cuprinde deznădejdea; îşi spune că în altă parte i-ar fi mult mai bine, că acolo ar putea fi folositor altora - toate gândurile care-l fac pe monah, dacă le-ar da ascultare, să-şi părăsească chilia, «să fugă din arenă" şi, în final, să abandoneze chiar viaţa că-

360. *Arsenie* 20, *PG* 65, 92 C - 93 A. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit.,p. 16-N.tr.).

361. Evagrie. *Trăite pratique,* 12, ed. A. şi C. Guillaumont, Paris, [19]71,p. 520-527.

lugărească. Acedia va 11. prin urmare, ispita prin care se atacă ceea ce constituie, pentru călugări, chiar baza vieţii monahale, aşa cum o concepeau ei: rezistenţa în chilie, *hesychia.* Pentru a lupta împotriva acestei ispite, cele două arme tradiţional recomandate erau rugăciunea şi rucodelia. Se povestea că, într-o zi, fiind încercat de lenevie, Sfântul Antonie, cum nu mai reuşea să se scape de gândurile întunecate, îi ceru ajutorul lui Dumnezeu. Ca urmare, avu o viziune: un om, care semăna foarte mult cu el, şedea şi lucra şi, din când în când, se ridica pentru rugăciune, după care iarăşi se aşeza şi lucra. Atunci, un înger al Domnului îi spuse: „Fă şi tu aşa, şi vei fi mântuit!"[362] Munca este arma împotriva acediei, datorită incompatibilităţii dintre cele două: pe de o parte, acedia împinge la trândăvie; pe lista principalelor vicii, aşa cum a ajuns aceasta în Occident, prin Cassian şi Grigorie cel Mare, pentru a deveni lista păcatelor capitale, acedia va fi înlocuită treptat cu trândăvia; invers, munca izgoneşte acedia. Cassian, în lucrarea sa *Despre aşezămintele cenobiţilor...* (X, 24), relatează povestea unui oarecare Pavel, care sălăşluia undeva în pustie, foarte departe de orice sălaş omenesc; avea acolo câţiva palmieri şi o grădină, care îi asigurau hrană din destul; deci nu avea nevoie să muncească nici măcar pentru a se întreţine; în acelaşi timp, era prea departe de orice aşezare omenească, pentru a se putea duce până acolo să-şi vândă rodul muncii. Cu toate acestea, el nu înceta să lucreze; dar în fiecare an ardea tot ceea ce făcuse; el lucra, după cum subliniază Cassian, numai pentru a alunga demonul acediei[363].

---

362. *Antonie* \.*PG* 65. 76 AB. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 7 - N. tr.).

363. Cf. Sf. Ioan Cassian, *Aşezămintele mănăstireşti,* ed. cit., p. 239 (N. tr.).

Pentru călugării din Egipt, muncii apărea, aşadar, ca o dominantă esenţială a vieţii monastice, ca un mijloc indispensabil pentru a putea rezista în chilie, pentru a-şi putea păzi *hesychia.* Mai mult, într-o oarecare măsură se confundă cu esenţa ascezei monahale care, în fond, este definită ca nevoinţă, osteneală, muncă. „Ce este un monah?", a fost întrebat Ioan cel Smerit; iar el a răspuns într-un cuvânt: *kopos,* „osteneală" şi adăugă: „Căci monahul la tot lucrul se osteneşte: aşa este monahul.""[14] Despre avva Isidor, care a fost ieromonah în Schetia secolului al IV-lea, se spune că, într-o zi, adresând-se unei mulţimi de călugări, a spus: „Fraţilor, oare nu pentru osteneală am venit în locul acesta? Dar acum nu mai este osteneală *(kopos)\"* şi, zicând acestea, se duse"[65]. Evident că prin *kopos* trebuie înţelese toate aspectele ascezei, trupească şi sufletească, nu doar rucodelia. Dar importanţa acesteia nu este de subestimat, după cum o dovedeşte următoarea pildă, poate că nu lipsită de un oarecare exces, dacă nu exclusivism, destul de frecvent întâlnit, de altfel, în literatura parenetică. într-o zi, un bătrân fu întrebat: „Ce trebuie să fac ca să mă pot mântui?" în acest timp, bătrânul lucra la împletitul trestiilor. Fără a se opri din lucru şi fără să-şi ridice capul, bătrânul răspunse: Vezi bine ce trebuie să faci!"[366]

Totuşi două probleme referitoare la muncă se ridicau în faţa acestor monahi. Una, mai întâi, de caracter practic: cum să-şi valorifice pe piaţă rodul muncii lor? La începutul şe-

364. *Ioan cel Smerit.* 37, *PG* 65. 216 *CD.* (Pt. trad. rom., vezi *Pa teric,* ed.cit.,p. 103-N.tr.).

365. *Pimen.* 44, *PG* 65. 332 D. (Pt. trad. rom., vezi *ibid,* p. 172 ~ N. tr.).

366. Anonimă, ed. Nau 91 *(Revue de 1'Orient Chretien.* 12, 1907, P- 401).

derii sale în Schetia, Macarie - primu] sosit să se stabilească în această pustie, localizată în prezent la Ouadi Natroun - îşi dădea coşurile împletite paznicilor însărcinaţi cu paza minei de sare, monopol al statului, din adâncul deşertului; în schimbul acestora, ei îi aduceau cele trebuincioase; la fel îi sfătuieşte să procedeze şi pe cei doi tineri, primii săi ucenici, veniţi să trăiască alături de el[367]. Când monahii s-au înmulţit, negustorii începură să vină, călare pe cămile, trecând pe la chiliile împrăştiate prin deşert pentru a aduna coşurile; aceştia puteau fi ori negustori laici, ori călugări pe care iconomul îi însărcinase cu această slujbă[36S]. Dar cel mai adesea îi putem vedea pe călugări mergând singuri să-şi vândă coşurile, în piaţa din satul cel mai apropiat, iar uneori până în Alexandria. Călătoriile la oraş nu erau lipsite de pericole pentru ei şi nu de puţine ori citim despre căderile unora; nu toţi aveau tăria unui Avva Serapion care, întâlnind o prostituată pe străzile cetăţii, îşi dădu întâlnire cu ea, dar... pentru a o converti şi a o preschimba în călugăriţă![369]

însă un pericol mult mai subtil îl ameninţa pe monah cu prilejul efectuării acestui trafic. Renunţând la lume, el renunţase la toate activităţile mirenilor şi, mai ales, la cele comerciale. Ducându-se astfel să vândă şi să cumpere, el risca să se lase răpit din nou de „negoţul lumesc", de toate grijile şi tulburările pe care le presupune. Pentru a evita un asemenea pericol, monahului i se recomanda să se ferească de orice târguiala şi de orice dispută legată de operaţiunile

367. Macarie Egipteanul, 33, *PG* 65, 276 B. (Pt. trad. rom., vezi *Pa teric,* ed. cit., p. 137-139 - N. tr.).

368. *Ioan Colov,* 30 şi 31. *PG* 65, 213 CD. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.p.* 102 -N.tr.).

369. *Serapion* 1. *PG* 65, 413 D - 416 C. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 220 - N. tr.).

comerciale. „Ori de vinzi, ori de cumperi, scria Evagrie. călugăr din Kellia. lasă de la tine din preţ, ca nu cumva tinându-te cu de-amănuntul de obiceiurile iubirii de câştig, să cazi în lucruri care păgubesc sufletul, în ceituri, în jurăminte mincinoase, în sperjur etc." Pentru a evita aceste inconveniente, el recomandă un alt procedeu: „Iar dacă vrei să alegi ceea ce este bun, şi eşti în stare de aceasta, aruncă grija ta asupra altui oarecare bărbat credincios, ca astfel făcându-te voios, să ai nădejdi bune şi bucuroase!"[370]

O altă problemă fundamentală care se punea, am văzut-o şi la mesalieni, în monahismul timpuriu: cum se poate împăca preceptul rugăciunii neîncetate cu cel, bazat pe pilda Sfântului Pavel, al lucrului neîncetat? în critica alcătuită la adresa mesalienilor, Epifanie îşi încredinţează cititorul că monahii egipteni rezolvaseră această dilemă fără a sacrifica nici munca, aşa cum procedau mesalienii, nici rugăciunea. Ei se roagă în timp ce lucrează cu mâinile, recitând Scriptura şi, mai cu seamă, Psaltirea[371]. Exerciţiul descris de Epifanie reprezintă ceea ce era numit *melete,* „meditaţia": o meditaţie concepută nu ca o activitate pur mentală ci, în manieră antică, asemănătoare unei recitări *a mezza voce,* a unui text învăţat pe de rost. Cassian însuşi aduce mărturii cu privire la această practică a monahilor din Egipt: ei „muncesc cu mâinile fără încetare, fiecare în chilia lui, fără a părăsi cu totul în nici o clipă meditaţia asupra psalmilor şi altor părţi din Scriptură. Ei stăruiesc în cereri şi rugăciuni în tot timpul, pe-

370. *Fundamentele vieţii monastice,* § 8, *PG* 40, 1260 D - 1261 A. (Pt. trad. rom., vezi Evagrie Monahul, *Schiţă monahicească...,* loc. cit., P- 68-69 - N. tr.). A se compara cu sfaturile asemănătoare date de Sfân-W Vasile, în *Regulile mari,* 39, *PG* 31, 1017 D - 1020 A. (Pt. trad. rom., v"ezi Sf. Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* 39, loc cit., p. 281 - N. tr.).

371. *PG* 42, 764 A.

trecându-şi toată ziua în indatoririJe pe care noi le săvârşim într-o anumită vreme stabilită."-"[1] Această practică este solid atestată şi în *Pateric.* Despre avva Luchie, cel din mănăstirea Ennat, se povesteşte că au venit într-o zi la el doi călugări evhiţi (adică mesalieni"'). El i-a întrebat: „Care este lucrul mâinilor voastre?" Iar ei au zis: „Noi nu ne atingem de lucrul mâinilor ci, precum zice Apostolul, ne rugăm neîncetat." Arunci le-a spus bătrânul: „Dar de mâncat, nu mâncaţi?" „Ba da, mâncăm" - răspunseră ei. Şi a zis bătrânul: „Dar atunci când mâncaţi, cine se roagă pentru voi?" Ei nu ştiură ce să-i răspundă. Atunci el le spuse din nou: „Iertaţi-mă, dar voi nu faceţi aşa precum ziceţi. Iată, eu vă pot arăta vouă că, lucrând cu mâinile mele, neîncetat mă şi rog. Mă aşez cu Dumnezeu *(sun Theo),* apoi îmi înmoi câteva smicele şi, împletind la ele, spun mereu: «miluieşte-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta, şi după mulţimea îndurărilor Tale şterge fărădelegea mea!» *(Ps.* 51, 3 / 50, 1). Nu rugăciune este şi aceasta?" Au zis ei: „Este". Iar el continuă: „Când îmi petrec toată ziua lucrând şi rugându-mă, fac în jur de 16 sesterţi; dintre aceştia, doi îi las la uşă (pentru milostenie) şi cu ceilalţi îmi cumpăr mâncare. Cel care a primit cei doi sesterţi se roagă pentru mine, atunci când eu mănânc sau dorm şi, astfel, cu ajutorul lui Dum-

---

372. *Inst. Cen. ...,* III, 2, ed. J.-C. Guy, Paris, 1965, p. 92-93.

Pt. trad. rom., vezi Sf. loan Cassian, *Aşezăminte mănăstireşti,* ed.cit., p. 132-133 - N. tr.) A se compara cu cele spuse de un alt purtător de cuvânt al monahismului egiptean, avva Isaia, om. 9 (ed. Augoustinos, Volo, 1962, p. 85): „Când eşti în chilia ta, nu purta grijă decât de aceste trei lucruri: racodelia, meditaţia şi rugăciunea."

373. „Rugători"'.ân versiunea românească; vezi *Pateric,* ed. cit, p.!26(N. tr.).

nezeu. ia mine se împlineşte cuvântul care zice: neîncetat vă rugaţi!"-""

AstfeJ respectau călugării egipteni dubiul precept ce poate fi regăsit într-o apoftegmă care ni s-a păstrat în limba latină: *Jabora manibus uiis et ora Demn incessanter"*[375]. *Ora et labora* - formulă din care tradiţia monastică occidentală îşi va face deviză.

374. *PG* 65, 253 BC. Alcătuind, în secolul al IV-lea, regulile pentru monahii capadocieni, Sfântul Vasile propune o metodă similară pentru concilierea poruncilor „rugaţi-vă neîncetat'" şi „noaptea şi ziua lucrând", ale Apostolului; vezi *Regulile Mari,* 37, *PG* 31, 1012 C („să ne rugăm lucrând şi slăvindu-L pe Dumnezeu prin imne, cântări şi psalmi"). (Pt. ⁽rad. rom., vezi Sf. Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* 37. loc. cit., p. 277 şi urm. - N. tr.).

375. Recenzia lui Pelagius, VIL 24, *Patrologia Latina,* 73, 897 C.

8
Rugăciunea lui Iisus la călugării din Egipt

Cele dintâi mărturii care se aduc cu privire la practicarea rugăciunii, *monologistos,* se referă la călugării egipteni: Sfântul Augustin afirmă că aceştia fac rugăciuni dese dar scurte, ca nişte jeturi, *quodammodo iaculatas*[ilb]*;* avva Isaac îi învaţă pe Cassian şi pe însoţitorul acestuia, prezentân-du-le-o ca pe o taină transmisă de la prima generaţie de călugări din Schetia, practica recitării neîntrerupte a primului verset din *Psalmul 69: Deus in adiutorium meutn intende, Domine ad adiuuandum mihi festind*'[11]. „Rugăciunea lui Iisus" este o rugăciune *monologistos,* dar ceea ce o deosebeşte de alte rugăciuni este faptul că are ca element esenţial numele lui Iisus, căruia i se asociază, în mod obişnuit, rugăciunea vameşului: „fii milostiv mie, păcătosului!" *(Luca* 18, 13) Cel dintâi text pe care îl putem aminti în această privinţă este o apoftegmă a lui Ammona, ucenic al Sfanţului Antonie: „Mai vârtos şezi în chilia ta, îl sfătuieşte el pe un monah care nu se putea hotărî în unnarea unor practici ascetice, mănâncă puţin în fiecare zi şi ai totdeauna cuvântul vameşului în inima ta. Şi aşa poţi să te mântu-

---

376. *Epistola* 20, *PL* 33. Citat în *Un călugăr al Bisericii de Răsărit, Lapriere deJesus,* ed. a Ill-a, Chevetogne, 1959, p. 20-21.

377. *Conlationes,* X, 10, ed. Pichery, *SC* 54. p. 85. Fragmentul este c'tat şi de I. Hausherr, *Noms du C/vist et voies d'oraison.* Roma, 1960, P- 187-188.

ieşti'" ". Doar că aici nu se menţionează numele iui lisus. altfel inseparabil de „rugăciunea lui lisus'". H. Bacht a crezut că află o primă atestare a acestei rugăciuni la Evagrie: .„De fiecare respiraţie a ta să lipeşti paza sufletului şi numele lui lisus"[37]": din nefericire, acest text nu-i aparţine lui Evagrie, ci lui Isihie Sinaitul, unul dintre principalii teoreticieni ai „rugăciunii lui lisus", cu o datare nesigură, dar sigur posterioară secolului al VIJ-lea[ÎS0].

Pentru a afla, în literatura monastică egipteană, mărturii autentice şi cu totul explicite despre practica „rugăciunii lui lisus", trebuie să ne adresăm unor opere mai târzii, păstrate în limba coptă, dintre care cea mai importantă este intitulată *Virtuţile dreptului şi marelui nostru părinte, Awa Macarie™′.* în cele ce urmează, vrem să analizăm aceste texte care nu au reţinut încă suficient atenţia istoricilor „rugăciunii lui lisus"; demersul nostru este dedicat memoriei reverendului Derwas J. Chitty, savantul istoric al călugărilor din Egipt şi din Palestina, de care ne-a leagat o prietenie de aproape 25 de ani[38:].

---

378. *Apophthegmata Patrum, Ammona* 4, PG 65, 120 C. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 29-30 - N. tr.).

379. în *Christentum am Nil, herausgegeben von K. Wessel,* Recklinghausen, 1964, p. 146-147. Textul citat se află în *PG* 40, 1275 C.

380. Este vorba despre un extras din cea de-a doua sută de capete, c. 87: *Eig nvor\v tfjg 'pivog, vfîtţriv evcoaov nai *Iτ)ooν ovo/ja.* Despre florilegiu] care, în *PG* 40, 1275 B - 1278 B, urmează după extrasul din Evagrie despre *Cele opt gânduri,* vezi A. şi C. Guillaumont, *Trăitepratique ou Le moine, SC* 170, p. 424-425. Despre Isihie, vezi articolul lui J. Kirchmeyer din *Dictionnaire de Spiritualite,* 7, col. 408-410.

381. Editată de E. Amelineau, *Histoire des monasteres en Basse Egypte* (Annales du Musee Guimet, 25). Paris, 1894, p. 118-202 *(PG* 93, 1540 D).

382. J. Gouillard are meritul de a fi semnalat, în a sa *Petite Philoccilie de lapriere du coeur,* Paris, 1953 (reedit. Paris, 1968), importanţa aces tor texte pentru „rugăciunea lui lisus" (p. 57 şi 66-70). Studiul nostru se

Unui călugăr venit să-şi mărturisească păcatele, Macarie îi adresează următorul îndemn: „Nu-ţi pierde curajul, fătul ineu! Apucă-te de Cel care nu are nici timp, nici început, de Cel veşnic, care nu cunoaşte sfârşit şi le vine într-ajutor celor ce nici o nădejde afară de El nu ştiu, cheamă numele care îndulceşte gura fiecăruia cu singura dulceaţă adevărată, anume aceea a vieţii curate, cheamă-L pe cel bogat în comorile milosteniei, cheamă-L pe Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu: El să-ţi fie putere, ajutor şi iertare!"[383] Chemarea neîncetată a numelui lui Iisus este cea mai sigură cale spre mântuire; această afirmaţie aminteşte de cuvântul lui Ammona, care-1 sfătuia pe monahul doritor de mântuire să se roage neîncetat cu rugăciunea vameşului. Apelul la milostenie, cererea de ajutor nu apar aici explicit formulate, dar numele lui Iisus este considerat ca singurul care poate aduce ajutorul şi mila.

într-o zi, se povesteşte în aceeaşi carte, Evagrie merse în vizită la Macarie, fiind el muncit de gânduri şi de patimi ale trupului: „Părinte, îi spuse el, dă-mi un cuvânt prin care să pot dobândi viaţa!" Macarie îi răspunse, vorbind la figurat: „Leagă funia de catarg, astfel încât să poată ţine pânza, iar prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, corabia va sfărâma valurile diavoleşti, talazurile acestei mări înşelătoare şi întunecimea groasă a deşertăciunilor lumeşti." Evagrie întrebă: „Dar ce este corabia? Ce este funia? Ce este catargul?" Avva Macarie răspunse: „Corabia este inima ta: păzeşte-o! Funia este mintea: leag-o de Domnul nostru Iisus Hristos; El este catargul care stăpâneşte talazurile şi valurile diavoleşti ce se ridică la luptă împotriva sfinţilor. Greu este oare să ros-

---

oazează pe o traducere proprie din limba coptă, cea oferită de Amelineau "ind prea puţin satisfăcătoare. 383. Amelineau, *op. cit.,* p. 188.

teşii, la fiecare respiraţie: Doamne, lisuse Hristoase. miJuieşte-mă! Doamne, lisuse Hristoase, slavă Ţie! Doamne, mântuieşte-mă!" Şi, folosind o altă imagine acvatică, continuă: „în timp ce peştele se bucură încă de apă, poate fi prins iară ca măcar să-şi dea seama." (Valul simbolizează aici plăcerile deşarte ale acestei lumi, iar peştele, pe cel care se complace în ele). „Dar câtă vreme ne ţinem strâns de numele mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos, acesta îl va apuca pe diavol de nări (cf. *Iov* 40, 24), pentru tot ce ne-a făcut, iar noi, care suntem slabi, vom cunoaşte astfel că tot ajutorul ne vine de la Domnul nostru Iisus Hristos."[384] Aici, chemarea numelui lui Iisus, considerat ca „mântuitor" şi izbăvitor, apare însoţită de un apel explicit la ajutor şi la milostivire: „Miluieşte-mă!... Mântuieşte-mă!" încă un detaliu demn de remarcat: această invocare însoţeşte respiraţia, ceea ce înseamnă nu numai că este neîncetată, ci şi că se armonizează cu ritmul respiraţiei, aşa după cum apare adesea la autorii isihaşti.

Cel ce cheamă numele „izbăvitor" al lui Iisus îşi asigură astfel proximitatea prezenţei Mântuitorului însuşi, care îl uşurează atât de poverile trupeşti, cât şi de cele sufleteşti. Odată, Macarie se duse în vizită la un călugăr bătrân, care zăcea bolnav în patul lui. Acest bătrân era înclinat spre chemarea numelui „izbăvitor şi binecuvântat" al lui Iisus. Macarie îl întrebă de sănătate (sau de mântuire: cuvântul din limba coptă are ambele sensuri); bătrânul, bucuros, îi răspunse: „Cum sunt râvnitor în această hrană atât de dulce a vieţii, care este numele cel sfânt al Domnului nostru Iisus Hristos, am fost *răpit* în timpul somnului şi L-am văzut pe Hristos în chip de împărat, asemenea unui nazarinean; de

384. *Ibid.,* p. 160-161.

trei ori mi-a spus: Vezi! Eu sunt, nimeni altul afară de Mine! Apoi m-am deşteptat plin de bucurie şi am uitat de orice suferinţă"[3]".

Observăm că în textele citate se pune accentul pe „dulceaţa" de care se împărtăşeşte cel ce se dedică invocării numelui lui Iisus. „Părinte, îl întrebă odată un călugăr tânăr pe. Macarie, arată-mi ce-i dulce şi ce-i amar" (cf. *Iacov* 3, 11). Macarie îi răspunse printr-o comparaţie plină de gingăşie: „Se spune despre sugar că, atunci când îl lasă jos, mama lui îi pune în mână ceva dulce pentru ca să sugă, ca nu cumva apucând ceva murdar, să se îmbolnăvească şi să moară. Apropie deci murdăria de păcat şi de plăcere; cât despre dulceaţă, aceasta este Domnul nostru Iisus Hristos, numele cel sfanţ al Lui, adevăratul mărgăritar " (cf. *Mat.* 13, 45)[386]. „Izvorul care ţâşneşte din inimile noastre, spune el în altă parte, inspirându-se tot din *Iacov* 3, 11. nu trebuie să izvorască nimic din ceea ce este amar (adică gânduri necurate), ci fără de încetare să izvorască numai ceea ce este dulce, adică pe Domnul nostru Iisus Hristos"[387].

Metoda de rugăciune cea mai răspândită la călugării din Egipt este cea cunoscută sub numele de *melete,* meditaţie; prin aceasta se înţelegea recitarea asiduă, în şoaptă şi din memorie, a Scripturii. Este vorba despre un exerciţiu care avea avantajul că îi permitea monahului să îndeplinească cele două porunci, deopotrivă obligatorii, a lucrului mâinilor şi a rugăciunii, fără oprire: *labora manibus tuis et ora Deum incessanier™*. „Rugăciunea lui Iisus" se potrivea acestui fel de viaţă cum nu se putea mai bine. într-o zi, unul dintre

385./£/</., p. 163. 386./£/</.. p. 132. *3S7. Ibid.,p.* 142.
388. *Verba seniorum,* **Pelagius VII,** 24, *PL* 73, **897** C,

fraţi îi ceru lui Macarie să-i explice versetul: „cugetul inimii mele înaintea ta pururea" (Ây. 19, 15/18, 15). Macarie răspunse: „Nu este altă cugetare mai subtilă decât cugetarea la numele izbăvitor şi binecuvântat al Domnului nostru Iisus Hristos, păstrată cu sfinţenie în tine, mereu, după cum este scris: «Ţip cumplit ca o rândunică, cuget'[389] ca o porumbiţă" *(îs.* 38, 14). Acesta este slujitorul lui Dumnezeu, care se ţine de numele izbăvitor al Domnului nostru Iisus Hristos."[390]

Unele texte din aceeaşi culegere anonimă descriu în termeni suficient de exacţi această meditaţie. Am văzut deja că invocarea numelui lui Iisus este legată de respiraţie, adoptându-i ritmul; rugăciunea cunoaşte, la rândul ei, o dublă mişcare: expiraţie şi inspiraţie, urmată de un moment de repaus. Faptul apare bine marcat într-un alt cuvânt atribuit lui Macarie: „Priveghează cu atenţie asupra numelui Domnului nostru Iisus Hristos, cu inima smerită, fă-L să ţâşnească de pe buzele tale şi trage-L apoi la tine; să nu ţi-L întipăreşti în minte sub forma vreunei figuri, ci cheamă-L cu toată grija: Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul meu, miluieşte-mă! Atunci, ajungând la momentul de repaus, vei vedea odihna dumnezeirii înlăuntrul tău; ea va risipi tot întunericul patimilor care se află în tine şi îl va curaţi pe omul cel lăuntric, readucându-1 la starea de puritate a lui Adam din

389. Varianta în limba română traduce prin „gem ca o porumbiţă". Se pare că Sfântul Macarie foloseşte verbul „a cugeta", „medita"; în orice caz, varianta franceză a *Bibliei de la Ierusalim,* la care se referă autorul, traduce prin verbul *mediter,* la indicativ viitor, probabil urmând varianta *Vulgatei: meditabor ut colomba.* Această referinţă biblică *(îs.* 38, 14) este dificil de redat într-o altă limbă şi pentru că ebraicul *hagah* înseamnă atât „a geme", „murmura" (de plăcere, de furie, de durere), cât şi »[a] cântări", „socoti", „cugeta", „medita", ba chiar şi „a studia" (N. tr.).

390. Amelineau, *op. cit.,* p. 153.

Rai: astfel va face binecuvântatul nume al Celui pe care loan Evanghelistul L-a numit lumină a lumii *(Ioan* 8, 12), dulceaţă fără de saţ, hrana cea adevărată a vieţii"[5]"". Propoziţia: „să nu ţi-L întipăreşti în minte sub forma vreunei figuri" *(prosâpori)* este puţin ambiguă. Ar putea fi vorba despre o reminiscenţă din concepţia lui Evagrie despre „rugăciunea curată": cel care se roagă nu trebuie să aibă în minte nici o reprezentare, sub nici o formă; toată lucrarea se restrânge la simpla atenţie; astfel, el va putea să guste lăuntric din pacea, *anapausis,* lui Dumnezeu; sufletul i se umple de lumină şi, ajuns în această stare de rugăciune curată, regăseşte ceva din puritatea originară.

Aproape în toate aceste texte şi, parcă mai accentuat, în finalul ultimului citat, apare o nuanţă importantă pe care nu am relevat-o încă: numele lui lisus este o hrană, o hrană deosebit de dulce. Dezvoltând această idee, cuvântul următor recurge la o comparaţie care descrie foarte nimerit felul acela de „rumegare" care este meditaţia constând în invocarea numelui lui lisus. îl întrebă un frate pe Macarie: „Ce lucrare este mai potrivită pentru monahul care îmbrăţişează o viaţă de asceză?" Răspunse Macarie: „Fericit cel ce va fi aflat chemând neîncetat şi cu inima smerită binecuvântatul nume al Domnului nostru lisus Hristos căci, cu adevărat, între toate felurile de nevoinţă, lucrare mai mare nu poate fi decât această fericită hrană; dacă o rumegi fără încetare, precum face oaia atunci când îşi readuce hrana în gură şi îi savurează dulceaţa, rumegând-o până ce-i pătrunde în toate măruntaiele inimii şi îşi răspândeşte dulceaţa şi mângâierea de care se bucură tot lăuntrul ei. Nu vezi ce frumoase îi sunt fălcile pline de dulceaţa a ceea ce rumegă în gură? Fie

---

id.,p. 160.

ca Domnul să ne hărăzească şi nouă la fel, prin numele Său preadulce şi mângâietor!"-'"

fntr-un alt pasaj la fel de pitoresc, Macarie foloseşte o comparaţie poate chiar mai expresivă decât prima: „îmi amintesc că, în copilăria mea, pe când eram în casa tatălui meu, am observat că femeile bătrâne şi cele tinere aveau aproape tot timpul în gură ceva de mestecat şi mestecau tot mereu, pentru ca acea gumă să le îndulcească gâtul, saliva şi mirosul neplăcut al gurii, să le împrospăteze ficatul şi toate viscerele. Dacă acel lucru, material fiind, putea să-i îndulcească astfel pe cei care îl mestecau, cu atât mai mult hrana vieţii, fântâna mântuirii, izvorul de ape vii, dulceaţa tuturor dulceţilor, Domnul nostru Iisus Hristos, El, de al cărui nume binecuvântat şi nepreţuit, atunci când îl aud rostit de gura noastră, toţi demonii se risipesc ca fumul: acest nume binecuvântat, dacă îl rumegăm şi îl mestecăm fără încetare, deşteaptă mintea, vizitiu al sufletului şi al trupului nostru, alungă toate gândurile necurate de la sufletul cel nemuritor şi îi descoperă lucruri cereşti dar, mai ales, i-1 dezvăluie pe Cel carele este în ceruri, pe Domnul nostru Iisus Hristos, împărat al împăraţilor, Domn al domnilor, răsplată dumnezeiască a celor ce-L caută din toată inima"[393].

Dar sunt oare toate aceste texte, atestând o doctrină deja închegată şi o practică bine stabilită a „rugăciunii lui Iisus", cuvinte care au fost rostie într-adevăr de Sfântul Macarie Egipteanul, celebrul iniţiator al vieţii monastice din pustia Schetică? Dacă aşa ar sta lucrurile, atunci am avea aici o dovadă că „rugăciunea lui Iisus" le era familiară monahilor din Egipt încă din secolul al IV-lea.

---

392. Ibid.,p. 152.
393. Ibid.,p. 133-134.

Antologia de *Virtuţi ale Sfântului Macarie,* unde se păstrează majoritatea acestor fragmente, este alcătuită din bucăţi de origine diferită. Putem regăsi aici cuvinte de-ale lui Macarie, întâlnite în cele mai vechi colecţii de Apoftegme, care au deci şanse să fie autentice; alte pasaje sunt extrase din celebrele *Omilii duhovniceşti,* care s-au transmis sub numele lui Macarie, dar a căror origine siriană a fost stabilită corect. Textele referitoare la „rugăciunea lui Iisus" ţin de cele ale căror urme nu apar nicăieri altundeva şi sunt, probabil, elementele cele mai recente ale culegerii.

Când s-a constituit această colecţie? Nu cuprinde nici un indiciu în acest sens[39"1]; dar ar putea fi datată cu aproximaţie, cu ajutorai altor opere care au fost alcătuite aproximativ în aceeaşi perioadă. Manuscrisul în dialect bohairic care a conservat-o, *Vat. Copt. 64,* conţine şi el o *Viaţă a Sfântului Macarie,* strâns înrudită cu antologia de *Virtuţi.* Această carte conţine aluzii care permit datarea ei la începutul epocii arabe, prin a doua jumătate a secolului al VH-Jea sau prima jumătate a secolului al VIII-lea[395]. Prin urmare, *Virtuţile Sfântului Macarie* a fost alcătuită în timpul primului secol de dominaţie arabă. Aceleiaşi epoci se pare că îi aparţin şi alte lucrări conţinând, la rândul lor, aluzii la practicarea „rugăciunii lui Iisus". Una dintre acestea, păstrată în acelaşi manuscris, *Vat. Copt. 64,* este o antologie de pilde ale Sfanţului Antonie; aici citim despre el că, unui tânăr monah, i-a dat următorul sfat: „Hrăneşte-ţi sufletul din cuvintele lui Dumnezeu, în privegheri, în rugăciuni, dar mai ales din

-394. In afara unei indicaţii deja relevată de Amelineau (p. XLI), care arată că lucrarea este posterioară Sinodului de la Efes (431).

395. Vezi precizările în acest sens din *Annuaire de VEcolepratique "e s Hautes Etudes, V-eme section: Sciences religieuses, 1967-1968,* P- 173-174 şi *196S-1969,p.* 182-183.

pomenirea neîncetată a numelui Domnului nostru lisus Hristos şi, făcând acestea, vei dobândi priceperea de a birui gândurile necurate"'[9'1]. Un alt document este *Viaţa Sfinţilor Maxim şi Dometie,* în care se declară că este povestită viaţa a doi tineri de neam străin, veniţi să se facă monahi pe lângă Sfântul Macarie[397]; tinerii sunt prezentaţi ca fii ai împăratului Valentinian[398]; citim aici că cei doi sfinţi îl certară într-o zi pe awa Psihoi, viitorul lor biograf, pentru că acesta ar fi proferat o vorbă prea lumească: „De-atâtea ori ţi-am tot zis, frate Psihoi: fie că şezi aici cu noi la un loc, fie că eşti la tine, cheamă neîncetat izbăvitorul nume al Domnului nostru lisus Hristos, căci într-adevăr, dacă acest nume s-ar fi aflat în inima ta, nu ai mai fi rostit cuvântul care tocmai ţi-a ieşit de pe buze. De acum înainte să fii deci foarte atent şi să nu mai uiţi numele mântuitor al Domnului nostru lisus Hristos, ci cheamă-L din toată inima ta, fără oprire."[399]

Aceste mărturii literare despre cunoaşterea şi practicarea „rugăciunii lui lisus" printre călugării din Egiptul secolelor al VH-lea - al Vlll-lea au fost confirmate, în urmă cu câţiva ani, printr-un document epigrafic important. în aprilie 1965, cu ocazia primei noastre campanii de săpături la siturile arheologice de la Kellia, vechea pustie a „Chiliilor", aflată între deşertul Nitriei şi cel al Schetiei, bine cunoscută, ca şi

---

396. Amelineau, *op. cit.,* p. 23.

397. *Apophthegmata Patrum, Macarie Egipteanul,* 33, *PG* 65, 273 D - 277 B. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 137-139 - N. tr.).

398. Formarea acestei legende este studiată de H.G. Evelyn White, *TheMonasteries ofthe Wâdi'n Natrun,* partea a Ii-a, New York, 1932, p. 98-104. Autorul consideră că legenda este deplin dezvoltată în seco lul al VII-lea, pufin după sfârşitul dominaţiei bizantine în Egipt. .

399. Amelineau, *op. cit.,* p. 310. *tr*

acestea din urmă, din *Pateric*[4 "l] *, am avut nesperata şansă de a descoperi o inscripţie amplă referitoare la „rugăciunea lui lisus"[401]. Inscripţia are 29 de rânduri şi nu este datată, dar contextul arheologic şi prezenţa altor inscripţii datate în sălile vecine ne-au permis să situăm redactarea ei între jumătatea secolului al VII-lea şi jumătatea secolului al VUI-lea. Relatează o obiecţie pe care o insinuează demonii cu privire la „rugăciunea lui lisus": „Dacă strigi tu neîncetat «Doamne Iisuse!», nu te rogi nici Tatălui, nici Duhului Sfânt". La această obiecţie se răspunde prin aceea că Fiul este nedespărţit de Tatăl şi de Duhul Sfânt, şi că oricine îl cheamă se roagă în acelaşi timp Treimii celei Sfinte şi nedespărţite. Inscripţia se află pictată pe zidul unei săli ce constituia capela unei chilii; în aceeaşi sală, alte câteva inscripţii atestă şi ele că monahul care vieţuia aici era un partizan fervent al „rugăciunii lui lisus": „lisus Hristos, numele mântuitor!", „Doamne Iisuse, ajută-ne!" Cu siguranţă că acest călugăr nu era, la Kellia, singurul practicant al „rugăciunii lui lisus". Dar obiecţia astfel prezentată demonstrează că această prac-

400. Rezultatele acestei campanii şi ale celei care i-a urmat, în cursul cărora a fost descoperită marea mănăstire în interiorul căreia se află oratoriul despre care se va vorbi, au fost publicate în: *Kellia I, Kom 219. Fouilles executees en 1964 et 1965,* sub îndrumarea lui F. Daumas şi A. Guillaumont *(Fouilles de l'Institut francais d'archeologie orientale de Caire,* voi. XXVIII), 2 voi., Cairo. 1969. Acest oratoriu este sala XII din *Description archeologique,* voi. 1, p. 47-49. Ne face plăcere să amintim Şi aici contribuţia adusă de reverendul D.J. Chitty la identificarea silului de la Kellia, pe care am consemnat-o şi în lucrarea mai sus citată, voi. I, P- 15 şi, înainte, în *Revue archeologique,* iul.-sept., 1964, p. 47-48.

401. Este vorba de nr. 1 din *Inscriptions coptes,* editate în *Kellia I,* [v°]l-1, p. 99. Am republicat-o, cu un studiu aferent, în *Une inscription copte sur la „Priere de Jesus",* în *Orientalia Christiana Periodica,* XXXIV, 1968, p. 310-325 (vezi mai jos, p. 233-253).

tică avea, şi la Kellia, adversari care o contestau ca şi cum ar fi fost vorba despre un act de devoţiune nou şi de o modă. Asemenea contestări ar putea explica insistenţa cu care izvoarele literare analizate aici recomandă „rugăciunea lui Iisus", acoperind-o cu autoritatea unor bătrâni dintre cei mai prestigioşi, cum ar fi Sfântul Macarie, „Romanii", ucenici de lui Macarie, şi marele Sfânt Antonie însuşi.

9
Viziunile mistice în monahismul creştin răsăritean

în antologia *Apophthegmata Paînim,* care ne ajută să cunoaştem aspecte ale vieţii monahilor din Egiptul Inferior, încă din epoca de început, din secolele al IV-lea şi al V-lea, se relatează cum, într-o zi, un preot al păgânilor trecu prin pustia Schetică. Aici fu primit de avva Olimpie. Văzând felul de vieţuire al călugărilor, el îi spuse gazdei sale: „Astfel vieţuind, nu primiţi nici o viziune de la Dumnezeul vostru?" La care Olimipie îi răspunse: „Nu". Atunci zise preotul: „Noi, în schimb, când oferim jertfe dumnezeului nostru, el nu ascunde nimic de noi, ci ne dezvăluie tainele lui. Iar voi, în atâtea osteneli petrecând, privegheri, pustniciri, nevoinţe, zici că de nici o viziune nu aveţi parte! Cu siguranţă dar, dacă nimic nu vedeţi, cugete rele ţineţi în inimile voastre; iar ele vă despart de Dumnezeu şi, din această pricină, nu vă descoperă tainele". Olimpie aduse aceste cuvinte la cunoştinţa celorlalţi călugări şi cu toţii se minunară, recunoscând că întocmai aşa este. Iar apoftegma se încheie cu concluzia: „Căci cugetele cele necurate îl despart pe Dumnezeu de om"[40:].

Părintele Festugiere, citând acest text la începutul studiului său intitulat *Mystique paienne et charile,* din volumul

---

402. *Olympios* 1, Migne, *PG* 65. 313 CD. (Pt. trad. rom, vezi *Pa-*[te']*-'c,* ed cit, p. 162 -N.tr.). •

L'enfant d'Agrigente, consideră că pilda menţionată ..evidenţiază contrastul dintre mistica elenistică şi esenţa creştinismului"[403].

Dacă am citi apoftegma în litera ei, ar trebui să admitem că, în rândul călugărilor egipteni, cei pe care-i numim Părinţi ai Pustiei, nu aveau loc viziuni. într-o asemenea situaţie, eu nu aş mai avea nimic de spus şi n-aş avea decât să-mi închei discursul aici. în realitatea, sunt multe de discutat, prea multe în comparaţie cu timpul scurt pe care îl am la dispoziţie.

Mai întâi, nu trebuie să ne înşelăm asupra sensului acestei apoftegme: conform regulii genului, ea are, înainte de toate, o intenţie parenetică. Esenţa pildei se află în vorba de duh finală: gândurile necurate ne despart de Dumnezeu şi, astfel, devin obstacole în calea contemplaţiei. Prin urmare, este un îndemn la luptă împotriva gândurilor rele, şi mai puţin o negare a posibilităţii de a vedea tainele lui Dumnezeu. Ideea principală este că, pentru a-L vedea pe Dumnezeu, este nevoie de o inimă curată, aşa cum se spune şi în a şasea Fericire.

Iar călugărilor noştri, pentru care cea dintâi virtute era smerenia, le era greu să accepte că au o inimă suficient de curată pentru a se bucura de vederile dumnezeieşti. Mult mai la îndemână le era să se considere vizitaţi de demoni, decât de Dumnezeu sau de îngerii Lui. De aici şi neîncrederea pe care o manifestau faţă de viziunile care li s-ar fi întâmplat. Se simţeau înclinaţi să vadă în ele un şiretlic de-al demonului, preschimbat în înger de lumină. Nenumărate pilde ilus-

403. Paris, 1941,p.l21.

trează această suspiciune, de altfel nu de puţine ori îndreptăţită, dacă este să dăm crezare povestirii.

într-o zi, un demon, luând chip de înger de lumină, se arătă unui frate şi îi spuse: „Eu sunt îngerul Gavriil şi am fost trimis la tine". La care, fratele răspunse: „Vezi de nu cumva către vreun altul vei ti fost tu trimis, căci eu nu îngeri sunt vrednic să mi se trimită". Şi pe dată demonul, viclenia fiindu-i dejucată, se făcu nevăzut[404].

Se spune chiar că, într-O zi, un duh necurat se înfăţişă înaintea unui alt călugăr zicând-i: „Eu sunt Hristosul." La această vedere, monahul îşi închise ochii, nimic zicând. Duhul necurat îi spuse: „Eu sunt Hristosul, de ce îţi închizi ochii?" Răspunse monahul: „Nu aici vreau eu să-1 văd pe Hristos, ci în cealaltă viaţă". Atunci duhul cel necurat se risipi[405].

Aceeaşi atitudine de smerenie se cuvine să fie adoptată şi în situaţiile în care viziunea este autentică: „Spuneau bătrânii: «Chiar dacă înger al Domnului într-adevăr ţi se arată, nu-l primi de bunăvoie, ci te smereşte pe tine zicând: Nu sunt vrednic de vederea îngerilor, eu, care în păcate trăiesc»"[406].

Toate aceste texte ilustrează un anume refuz al viziunilor mistice dar, nu mai puţin ca în cazul pildei ciţaţe la început, nu trebuie să vedem în aceasta o negare totală a viziunilor. în fond, ţelul pe care-1 urmăreau aceşti monahi, scopul ascezei lor şi al izolării lor în pustie era tocmai vederea lui Dum-

404. Recenzia lui Pelagius, *Ioan,* XV, 68, Migne, *PL* 73, 965 C (= coi anonimă a lui Nau, nr. 310, *Revue de l 'Orient Chretien,* 17. 1912, P- 206).

405. Pelagius, *Ioan.* XV. 70. 965 D (= Nau. 312).

406. Pelagius, *Ioan,* XV, 69, *ibid.* (= Nau, 311).

nezeu. Dar nu oricum: „De vom căuta pe Dumnezeu, spunea avva Arsenie, unul din marii monahi ai Schetiei, se va arăta nouă, şi de-L vom ţine pe El. va rămâne cu noi""[07]. Nu de puţine ori se întâmpla să cunoască stări de extaz - din *Pateric* aflăm numeroase exemple - însă nu le plăcea să se petreacă în prezenţa altora. Despre acelaşi avvă Arsenie, care îşi construise chilia departe de sălaşurile celorlaţi, se spune că un frate s-a dus la el, într-o zi. înainte de a intra, fratele aruncă o privire pe fereastră şi fu uimit să-1 vadă pe Arsenie ca înveşmântat în foc. îndată ce bătu, bătrânul îi şi ieşi în întâmpinare dar, văzându-1 încă înspăimântat, îl întrebă cu oarecare nelinişte: „De multă vreme baţi? Nu cumva ai văzut ceva, pe-aici?" Fratele negă, pentru a respecta discreţia lui Arsenie[408]. Textul mai precizează că fratele era vrednic de a vedea focul care-1 înveşmântase pe Arsenie în extaz. Avem, în această pildă, exemplul unei viziuni de gradul al doilea.

Un alt călugăr pe seama căruia sunt relatate mai multe viziuni este avva Siluan, vieţuitor din Sinai. Povestea oarecine cum într-o zi, întâlnindu-1 şi văzându-i faţa şi trupul strălucitoare ca ale unui înger, a căzut cu faţa la pământ înaintea lui. Se spunea, de asemenea, că şi alţii se bucuraseră de acest dar, adică să-1 vadă pe Siluan în extaz[409].

Când se vedeau astfel surpinşi, călugării nu primeau cu uşurinţă să spună ce au văzut. într-o zi a intrat la Siluan în chilie ucenicul lui, Zaharia, şi îl găsi pe bătrân în extaz, cu mâinile întinse la cer. închise uşa şi ieşi. Pe la ceasul al

407. *Arsenie,* 10, *PG* 65, 89 C. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 15-N.tr.).

408. *Arsenie,* 27, *ibid.* 96 BC. (Pt. trad. rom., vezi *ibid,* p. 18 - N. tr.)-

409. *Siluan,* 12, *ibid.* 412 C. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 217 - N. tr.)-

şaselea se întoarse din nou, apoi la ai nouălea iarăşi (ora mesei), dar tot aşa îl află. Pe la ceasul al zecelea, revenind, îl aăsi aşezat şi întrebă: ..Ce ţi s-a întâmplat astăzi, părinte?" Bătrânul răspunse: „M-am îmbolnăvit, fătul meu." Dar fratele, apucându-i picioarele, îi spuse: „Nu-ţi dau drumul până nu-mi vei spune ce ai văzut". Atunci i-a zis bătrânul: „Răpit am fost la cer şi am văzut slava lui Dumnezeu; am stat acolo până acum şi, acum de-abia, am venit înapoi"[410], într-o altă zi, cum şedea laolaltă cu fraţii, Siluan fu în extaz şi căzu cu faţa la pământ. După un timp, se ridică de acolo, cu faţa scăldată în lacrimi. Fraţii îl rugară să le spună ce i s-a întâmplat, dar el tăcea şi plângea. Cum ei îl tot sileau să vorbească, până la urmă Je-a spus: „Uimit am fost să văd la judecată cum mulţi din tagma noastră monahicească la munci mergeau şi cum mulţi dintre mireni în împărăţie se duceau"[4]". Observăm aici o trăsătură pe care o vom regăsi şi în alte locuri: călugărul dezvăluie ceea ce a văzut cât timp era în extaz doar dacă este ceva ce poate fi spre întărirea sau spre îndreptarea fraţilor. în afara acestei situaţii, el rămâne foarte rezervat asupra conţinutului viziunilor. Aşa procedează şi avva Isidor, despre care vorbeşte Paladie în *Istoria lausiacă:* i se întâmpla, la masă cu fraţii fiind, să intre în extaz, rară să spună nimic; când îl sileau să povestească ce-a văzut, se mulţumea doar să spună: Am plecat cu mintea departe, răpit de o vedere"[413].

Dacă vrem să aflăm relatări explicite de viziuni, va trebui să ne îndreptăm atenţia asupra unor texte de alt gen literar,

410. *Siluan, 3, ibid.* 409 A. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.* p. 215 - N. tr.).
411. *Siluan, 2, ibid.* 408 CD. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.* - N. tr.).
412. Cap. I, ed. Butler (Cambridge, 1904). p. 15-16. (Pt. trad. rom.. Vezi Paladie, *op. cit.,* p. 17 - N. tr.).

cu caracter hagiografic: *Vieţile de Sfinţi.* în aceste *Vieţi* - cum ar fi *Viaţa Sfântului Antonie,* scrisă de Atanasie Alexandrinul, sau *Vieţile* în limbile coptă şi greacă *ale lui Pa homie* - viziunile apar descrise mult mai pe larg, pentru că nu mai sunt relatate de cei care s-au împărtăşit din ele - de discreţia cărora, în această privinţă, ne-am putut convinge deja - ci, de un hagiograf, care adesea este un ucenic. Acesta, departe de a fi la fel de rezervat, va căuta să-1 întărească pe cititor şi să-1 slăvească pe Sfânt - cu riscul de a adăuga fapte minunate, după bunul său plac! Să-1 proslăvească pe sfânt, dar şi - ca atunci când este vorba despre un ctitor precum Pahomie, cel care a întemeiat comunităţie cenobitice din Egiptul Superior - să caute a-i întări autoritatea şi a-i garanta misiunea *Vieţii* acestuia. Astfel, se arată că tânărul Pahomie, chiar în noaptea în care fu botezat, avu o viziune prin care i se anunţa vocaţia de întemeietor al unei comunităţi ce urma să se dezvolte treptat: văzu cum un strop de rouă cerească i se aşază pe cap, de aici îi cade pe mână, devenind un fagure de miere, apoi se răspândeşte pe pământ şi ajunge să acopere toată lumea[413]. Aceeaşi viziune se va reînnoi câţiva ani mai târziu, când Pahomie se afla împreună cu avva Palamon, pentru a-i confirma misiunea[414]. La fel şi atunci când, după moartea lui Palamon, trăind singuratic, tot printr-o vizune primeşte poruncă să întemeieze prima mănăstire de la Tabenesi[415]. în acelaşi loc, după mărturia lui Pal-

413. Viaţa bohairică, § 8, L. Th. Lefort, *Les Vies coptes de saintPachâme,* Louvain, 1943, p. 83; prima *Viaţă* în limba greacă, 5, ed. Halkin, Bruxelles, 1932. p. 4.

414. Viaţa bohairică, § 12, Lefort, p. 87.

415. Viaţa sahidică, S\ Lefort, p. 60-61; prima *Viaţă în* limba greacă, § 12, ed. Halkin, p. 7-8. (Pt. trad. rom., vezi *Viaţa Fericitului Pahomie, op. cit.,* p. 17-21 -N. tr.).

adie. antonii *Istoriei lausiace,* i s-ar fi arătat un înger şi i-ar ti dictat regula care avea să fie a comunităţii şi a celor ce vor veni[4"] • Se înţelege de ce monahii care citeau aceste vieţi şi atribuiau Regulii o origine divină ezitau să o încalce!

De acelaşi gen ţin şi viziunile de învestitură, după cum vedem în cazul lui Teodor, care a fost unul dintre succesorii lui Pahomie; într-o zi, acesta văzu mai mulţi îngeri punându-i în mână nişte chei, semn şi, în acelaşi timp, autentificare, în ochii celorlalţi, a viitoarei sale autorităţi asupra mănăstirilor[417]. Acelaşi Teodor văzu într-o altă zi duhul lui Pahomie, deja decedat, care îl învăţa cum să administreze în continuare obştea[418].

Numeroase viziuni se referă la moarte sau la soarta sufletului de după moarte.

Este cunoscută istoria Marelui Sfânt Antonie care, din chilia sa, aflată în apropierea Mării Roşii, văzu sufletul lui Am un purtat în văzduh, când acesta murea în pustia Nitriei, la o depărtare de aproape 300 de km![419] Viziuni asemănătoare sunt relatate şi despre Pahomie şi despre ucenicul său, Teodor; amândoi văzură cum sufletul unui călugăr cu viaţă îmbunătăţită, care chiar atunci murea, e dus la cer în cântecul melodios al cetelor îngereşti[420]. în prima *Viaţă* scrisă în

416. *Istoria lausiacu,* XXXII, Butler, p. 88. (Pt. trad. rom., vezi Paladie, *op. cit.,* p. 68-69 - N. tr.).

417. Viaţa bohairică, § 34, Lefort, p. 105.

418. *lbid.,* § 167, Lefort, p. 192-193.

419. Atanasie al Alexandriei, *Viaţa Sfântului Antonie,* 60, *PG* 26, [92]9 A. (Pt. trad. rom., *op. cit.,* p. 226-227 - N. tr.).

420. Viaţa bobairică, § 83, Lefort, p. 145-146. (Pt. trad. rom., vezi °*Pcit.,p.32* -N.tr.).

limba greacă suntem asiguraţi că Pahomie şi Teodor au avut vederea felului cum iese sufletul din trup în clipa morţii. Dar, spune hagiograful, nu au vorbit nimănui nimic despre acestea, „căci aceste lucruri tainice sunt". Totuşi în câteva ocazii au dezvăluit câte ceva, spre învăţarea şi folosul fraţilor[421].

Indicaţie preţioasă, deoarece subliniază motivul pentru care sunt relatate viziunile. Aşa se explică de ce sunt redate amănunţit acelea care se referă la soarta viitoare, din viaţa de apoi, a drepţilor şi a păcătoşilor. în momentul morţii, la căpătâiul celor drepţi vin trei îngeri, al căror rang este cu atât mai înalt cu cât mai îmbunătăţită a fost viaţa muribundului; doi dintre aceştia primesc sufletul, în clipa ieşirii din trup, într-un fel de giulgiu şi aşa îl poartă, plutind prin văzduh, precedaţi de cel de-al treilea, care psalmodiază în cuvinte de neînţeles; astfel îl duc pe deasupra lumii, dezvăluindu-i locuri de chin, din care este izbăvit pentru virtutea lui, apoi îl conduc la picioarele părintelui său duhovnicesc, deja decedat şi, în cele din urmă, înaintea Domnului însuşi, la locul de odihnă corespunzător stării sale de virtute[422]. Pe de altă parte, lui Pahomie i se dezvăluie şi ce au de îndurat sufletele păcătoşilor, prin ce chinuri au să treacă ele, cum vor fi muncite de îngeri nemiloşi. Pahomie fu răpit într-o bună zi, asemenea Sfântului Pavel - a fost aceasta în trup sau în afară de trup? Dumnezeu ştie că fu răpit, spune hagiograful său, dar nu până în Rai, ci într-un loc aflat la nord de Rai, departe de lumea noastră şi de tăria ceailui, unde văzu fluvii, prăpăstii şi puţuri pline de foc, precum şi suflete de oameni

421. § 93, Halkin,p. 62-63.
422. Viaţa bohairică, § 82, Lefort, p. 142-144.

păcătoşi lăsate pe seama unor îngeri chinuitori care, cu o evidentă plăcere, se străduiau din răsputeri să le chinuie; erau rânduite în diferite locuri, mai mult sau mai puţin întunecate şi adânci, după natura şi gravitatea păcatelor comise, ca în *Infernul* lui Dante; Pahomie fu condus prin toate aceste locuri de un înger care, la sfârşit, îl îndemnă să spună tot ce văzuse fraţilor săi şi lumii întregi; ceea ce Pahomie nu a întârziat să facă atunci când îşi învăţa fraţii, pentru a-i întoarce de la păcat[423]. Revelaţii similare, cu privire la soarta sufletului după moarte, relatate pe larg, au fost făcute de Marcu din Tarmaka sau Macarie Egipteanul[424]. Unele viziuni priveau nu viitorul *post mortem,* ci viitorul din această lume al unor obşti monahale. Astfel, lui Pahomie i se arătă într-o zi toată obştea lui, chinuindu-se printr-un fel de vale întunecoasă, în care doar o dâră de lumină răzbătea de sus, printr-o răsuflătoare; îngerul îi explică lui Pahomie că acesta este chipul obştii căzută pradă, după moartea lui, certurilor şi schismelor. După ce a avut parte de această vedere, Pahomie şi-a avertizat fraţii împotriva pericolelor care îi fuseseră astfel revelate[425].

Caracterul parenetic al acestor viziuni este evident. Ni se spune despre Pahomie că nu a dezvăluit fraţilor decât acele vizuni despre care a socotit că le-ar putea fi de folos spre îndreptarea vieţii. Fără îndoială că aceeaşi a fost şi intenţia hagiografului, povestind aceste viziuni. Dar este dificil să de-

423. *Ibid.,* § 88, Lefort, p. 148-151.

424. Texte editate de A. Van Lantschoot în *Le Museon,* 63, 1950, P- 159-189.

425. Viaţa bohairică, § 103, Lefort, p. 173-175. (Pt. trad. rom., vezi °*P- cit.,* p. 38 şi urm, 74 - N. tr.).

osebim cât din aceste relatări ţine de revelaţiile lui Pahornie şi cât se datorează hagiografului.

Mai există un motiv pentru care aceste povestiri sunt suspecte: materialul lor este alcătuit în mare parte din teme tradiţionale, preluate din diferite surse. Viziunile despre fericirea drepţilor şi pedepsirea păcătoşilor în viaţa de apoi împrumută teme din literatura apocaliptică, mai cu seamă din Apocalipsele lui Petru şi Pavel, care au alimentat profund pietatea egipteană, înainte de a o alimenta pe cea a Evului Mediu latin (influenţe din această zonă regăsim până şi la Dante). Alte reprezentări sunt preluate din tema călătoriei celeste a sufletului, larg răspândită în religia elenistică; acest fapt se vede cu deosebită claritate în relatarea unei viziuni a Sfântului Macarie, publicată în urmă cu câţiva ani de P. Halkin, viziune în cursul căreia Macarie vede sufletele defuncţilor prezentându-se, în viaţa de apoi, la mai multe vămi - *telonia* - succesive[426]. Cât despre viziunea despre sufletul care în clipa morţii îşi ia zborul - asemenea unui vultur, precizează una dintre surse[427] - aceasta evocă irezistibil concepţia antică egipteană conform căreia se credea că, în momentul morţii, sufletul, numit *ba,* îşi părăsea trupul şi zbura; de aceea era adeseori reprezentat sub forma unei păsări.

Aşadar este greu să ne pronunţăm cu privire la conţinutul viziunilor Sfântului Pahomie; dar cel puţin putem afirma, în cazul lui, realitatea acestor viziuni. Un fragment din prima *Viaţă* în limba greacă mi se pare, în această privinţă, demn de atenţie. Pahomie instituie criteriul discernerii între viziunile false, provocate de duhurile necurate, şi viziunile au-

426. *Analecta Bollaiuliana.* 87, 1969. p. 188.
427. Viaţa sahidică, S\ § 83, Lefort, p. 252.

teatice. Când o viziune este autentică, venită de la îngeri sau de la Dumnezeu, conştiinţa, spune el. iese cu totul din cel care se bucură de această viziune; el nu mai vede nimic altceva decât sfinţenia a ceea ce i se dezvăluie. Când însă avem de-a face cu o viziune datorată duhurilor necurate, omul îşi păstrează conştiinţa şi gândurile. Cu ajutorul acestui criteriu, ni se spune, 1-a demascat Pahomie pe demonul care i s-a arătat odată sub înfăţişarea lui Hristos[4:s]. Cuvântul lui Pahomie este, fără îndoială, rezultatul unei experienţe: pierderea conştiinţei, care însoţeşte starea de extaz.

Privitor la învăţătura lui Pahomie despre viziuni, merită citat un ultim text. Un frate 1-a întrebat odată: „Povesteşte-ne şi nouă, ce vezi?" Răspunse Pahomie: „Cât despre viziuni, eu, păcătosul, nu-i cer lui Dumnezeu să am parte de ele; aceasta ar fi împotriva voinţei Lui şi chiar pricină de rătăcire. Totuşi ascultă la ce anume se referă vederea cea mare: atunci când vezi un om curat şi smerit, atunci ai parte de marea revelaţie. Căci ce poate fi mai mult decât să-L vezi pe Domnul, Cel de nevăzut, într-un om văzut, care-I este templu!... Aceasta este puterea de văzători de care se bucură, în toată clipa şi în tot ceasul, sfinţii văzători de Dumnezeu, după cum chiar unul dintre ei a ziş *(Ps.* 15, 8): «Văzut-am mai înainte pe Domnul înaintea mea pururea». Noi, oamenii, nu suntem judecaţi pentru că nu vedem lucrurile ascunse, ci suntem judecaţi din pricină că ne asemănăm acelora care, după cum se spune în Psaltire, sunt condamnaţi de Duhul cel ce spune despre ei că «n-au pus pe Dumnezeu înaintea lor» *(Ps.* 53, 5 / 53, 3)"[4-9].

428. § 87. Halkin, p. 58-59.
429. *Ibid.,* §48. p. 30-31.

Regăsim aici aceeaşi rezervă faţă de viziuni, rezervă care nu trebuie interpretată ca o negare a viziunilor ca fapt al experienţei acestor monahi, ci care explică marea dificultate întâmpinată în cunoaşterea conţinutului viziunilor şi care trebuie să ne îndemne să ne arătam şi noi, la rândul nostru, rezervaţi faţă de descrierile acestor viziuni lăsate de hagiografi.

Avem totuşi descrierile unor asemenea experienţe vizionare, lăsate chiar de trăitorii lor şi demne de toată încrederea. Mă gândesc la anumite experieri ale unei lumini, aşa cum apar ele îndeosebi sub pana unui Evagrie Ponticul, în scrierile păstrate sub numele lui Macarie sau, într-o epocă mai târzie, la marele mistic bizantin Simeon Noul Teolog. Obligat să mă limitez, mă opresc doar la cele ale primului dintre ei, datorită caracterului deopotrivă precis şi concis al analizelor sale, ca şi influenţei pe care le-au exercitat în tradiţia ulterioară atât în mediul siriac, cât şi în cel grecesc.

în persoana lui Evagrie, care a trăit în pustia Kelliei, în Egipt, în ultimul sfert al veacului al IV-lea, avem de-a face cu un spirit cultivat, foarte fin psiholog, expert în analizarea tuturor aspectelor vieţii psihice, fie că este vorba despre jocul complex al patimilor şi al gândurilor necurate, fie despre cele mai rare daruri cereşti. Analizele sale - concrete, precise - par a fi întotdeauna ecoul unei experienţe. Viziunea despre care voi vorbi se află la capătul unui lung proces de curăţire a sufletului, săvârşit în singurătate, prin nevoinţă şi, mai ales, prin paza minţii. Căci activitatea contemplativă a omului se derulează treptat, pornind de la lucrurile create, văzute şi nevăzute, trecând apoi, în final, la Dumnezeu însuşi. Doar în momente privilegiate, în timpul rugăciunii, se poate bucura omul, aici, pe pământ, de această experienţa

care. în toată plenitudinea şi continuitatea ei. nu poate fi făcută decât de o minte complet desprinsă de materie şi deci revenită la Unitate.

Se înţelege de la sine că o asemenea vedere nu poate avea un caracter sensibil. Evagrie respinge orice viziune, a lui Dumnezeu sau a îngerilor Săi, care se produce prin intermediul simţurilor: „Nu dori să vezi îngeri, sau Puteri, sau pe Hristos în chip sensibil *{aisthetos),* ca să nu-ţi ieşi cu totul din minte, luând lupul drept păstor şi închinându-te dracilor vrăjmaşi"[430]. Dar nu numai vederea formelor sensibile este de respins. Este vorba de abolirea completă a oricărei forme, a oricărei reprezentări inteligibile, chiar şi atunci când ar avea drept obiect pe Dumnezeu. Aceasta este starea pe care Evagrie o numeşte „rugăciune curată". Pentru a o risipi, duhurile necurate caută să introducă în sufletul rugătorului tot felul de chipuri înşelătoare, fie readucându-i-le în minte, fie stârnindu-i gânduri - amintiri ale unor obiecte deja percepute - fie chiar acţionând fizic asupra lui, atingându-i-se de creier şi perindându-i imagini lipsite de obiect[431]. Vederea trebuie, aşadar, să rămână cea a unei lumini pure, a unei lumini fără formă, liberă nu doar de orice gând la vreun obiect sensibil, ci şi de orice formă inteligibilă, de orice reprezentare, fie ea şi a lui Dumnezeu însuşi.

Ce este însă această lumină? Evagrie spune când că intelectul îşi zăreşte propria lumină, când că vede lumina Treimii cum răsare peste minte. Aceasta este problema fundamentală: când vede lumina, intelectul se vede pe sine sau

---

. 430. *Despre rugăciune,* 115, *PG* 79, 1192 D - 1193 A (sub numele lui Nil Sinaitul). (Pt. trad. rom., loc. cit., p. 122 - N. tr.).

431. *Ibid.* 72, 1181 D. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 115 - N. tr.).

îl vede pe Dumnezeu? De unde vine această lumină? întrebarea şi-a pus-o şi el, şi era prea stânjenit ca să-i răspundă. El însuşi povesteşte într-una din cărţile sale - *Antirrheticos,* păstrată numai în limbile siriacă şi armeană - cum s-a dus într-o zi, împreună cu prietenul său Ammona, care era, ca şi el, un mare cititor al lui Origen, să-l întrebe despre acest subiect pe faimosul Ioan de Licopole, supranumit „Vizionând Thebaidei". Calea era lungă: Assiut, vechiul Licopole -patria lui Plotin - se află la nu mai puţin de 400 km sud de Cairo. Paladie povesteşte că el însuşi, pe când se afla în Kellia, în preajma lui Evagrie, a bătut o dată acest drum, având nevoie pentru a ajunge acolo de 18 zile de mers când pe jos, când cu barca, pe Nil[432]. înţelegem din aceasta cât de importantă era chestiunea pentru Evagrie. El l-a întrebat „dacă firea intelectului este luminoasă şi dacă această lumină izvorăşte din sine sau dacă nu cumva e vorba despre altceva, exterior lui, care este văzut şi care luminează." Răspunsul lui Ioan a fost decepţionant: aceasta este o întrebare, le spuse el, la care omul nu poate să afle răspuns[433].

Evagrie a răspuns totuşi într-un anume fel: „mintea ... vede şi starea sa în vremea rugăciunii, ea seamănă cu safirul curat şi limpede ca seninul cerului, stare pe care Scriptura o numeşte şi «loc al lui Dumnezeu», văzut de bătrâni pe muntele Sinai"[434]. Această ultimă expresie este preluată din celebrul pasaj din *Ieşire* 24, 10, unde se vorbeşte despre ve-

---

432. *Istoria lausiacă,* XXXV, ed. Butler, p. 101. (Pt. trad. rom., vezi Paladie, *op. cit.,* p. 75 - N. tr.).

433. *Antirrheticos,* VI, 16, Frankenberg, *op. cit.,* 524, 7-14.

434. *Despre gânduri,* § 18, *PG* 79, 1221 B (sub numele lui Nil Sinaitul). (Pt. trad. rom., vezi Evagrie Monahul, *Capete despre deose birea patimilor si a gândurilor,* ed. cit., p. 89 - N. tr.). , ,

derea lui Dumnezeu de Moise şi de bătrânii lui Israel. Evagrie urmează în mod firesc textul Septuagintei. care substituie expresia „Ei îl văzură pe Dumnezeul lui Israel" cu „au văzut locul unde stătea Dumnezeul lui Israel", traducătorul pregetând în faţa afirmării vederii directe a Iui Dumnezeu, întrebuinţarea pe care o dă Evagrie acestui text nu face decât sâ fie de acord cu această corecţie restrictivă. în altă parte el spune: „Atunci când se află la rugăciune, mintea este în lumina fără formă, în acea lumină care este numită loc al lui Dumnezeu"[435]. Ce este, aşadar, acest „loc al lui Dumnezeu"? Pentru Evagrie, mintea însăşi este „locul lui Dumnezeu": „locul lui Dumnezeu", arată el, sălaşul Său, este „intelectul iluminat" *(phâtoeides),* care a dobândit nepătimirea şi vederea duhovnicească[436]. Prin urmare, în asemenea momente intelectul se vede pe sine ca „loc al Iui Dumnezeu": se vede pe sine, dar înveşmântat într-o lumină care este lumina lui Dumnezeu, care este Dumnezeu însuşi căci, spune el într-alt loc, reluând formula ioaneică, „Dumnezeu este lumină"[437]; iar această lumină „impregnează" „locul lui Dumnezeu", care este mintea[438]. Se poate deci spune că, în asemenea momente fugare din viaţa de aici, intelectul îl vede pe Dumnezeu şi se vede pe sine aşa cum este el în starea primordială şi eshatologică de comuniune cu Unimea, pentru că el se vede iluminat de lumina care este Dumnezeu. Ceea ce vede el este reflectarea luminoasă a lui Dumnezeu asupra sa.

---

435. Pseudo-supliment la *Cele Şase sute de capete, 2*1, Frankenberg, *op-cit., p.* 440, 34-442, 1.

436. Cf. *Ibid.,* 28, p. 452, 21-24 (în limba greacă, vezi J. Muyldermans, *Evagriana,* Paris, 1931, p. 41).

437. *lloan* 1, 5 (N. tr.).

438. Cf. *Six Centuries,* I, 35. ed. Guillaumont, Paris, 1958, p. 33; şi "G 40,] 244 B (fragment din tratatul *Despre gânduri).*

Această descriere, care în multe aspecte evocă extazul plotinian, corespunde farâ nici o îndoială. în cazul lui Evagrie, unei experienţe autentice, pe care el a reluat-o. în mai multe rânduri, în termeni aproape identici. Suntem aici în punctul cel mai înalt al viziunii mistice la monahii din Răsărit. Dar şi aici putem constata câte nuanţe, precauţii, rezerve apar când este vorba despre vederea lui Dumnezeu.

Partea a treia

Martori ai monahismului creştin

*10 Istoria monahilor de la Kellia**

Cel mai important ansamblu monastic din Egiptul Inferior, din secolele al IV-lea şi al V-lea - cea mai veche epocă a monahismului creştin - este formată din „pustiile" (după cum erau numite) Schetiei, Nitriei şi Kelliei sau a „Chiliilor". Vechea pustie a Schetiei se situează în regiunea cunoscută astăzi sub numele de Ouadi Natrun, unde mai există încă patru mănăstiri copte; Nitria se afla în Deltă, la aproximativ 15 km în sudul Damanhour-ului, în proximitatea satului El-Barnugi, al cărui nume îl perpetuează pe cel de Pernudj, pe care copţii îl atribuiau locului numit de greci şi de latini Nitria. Cât despre sâlaşurile din Kellia, pe acestea le putem localiza, după cum estimaseră Evelyn White şi Cosson (în 1932, respectiv în 1937), şi cum cred că am stabilit definitiv, între Nitria şi Schetia, la aproximativ 18 km sud de Nitria, acolo unde începe deşertul libian şi la 2-3 km sud de actualul canal Nubariya. Din izvoarele scrise ne este cunoscut că viaţa monastică a fost iniţiată la Schetia de marele Macarie, numit şi Egipteanul, în jurul anului 330, iar la Nitria, câţiva ani mai devreme, spre anul 325, de Ammun. Raporturile între aceste trei pustii au fost mereu foarte strânse, dar între Kellia şi Nitria se poate vorbi de o legătură mai specială.

---

* Acest text a făcut obiectul unei comunicări prezentată, în martie 1975, la colocviul cu tema „Monahismul în Egiptul creştin", organizat la Institutul de înalte Studii din Bruxelles, de profesorul Ar. Theodorides.

O relatare despre întemeierea aşezămintelor de la Kellia se poate afla în *Apophthegmata Putntm,* colecţia alfabetică, la Avva Antonie 36 *(PG* 65, 85 D - 88 A). Sfântul Antonie, cel numit „părintele monahilor". îl vizită pe Ammun, la Nitria. Ammun îi spuse că monahii veniţi să se aşeze în jurul lui, la Nitria, deveniseră atât de numeroşi, încât unii dintre ei nu-şi mai puteau găsi pacea în căutarea căreia veniseră aici şi se gândeau să-şi construiască nişte chilii înspre partea pustiei: într-adevăr, în nord se afla satul, iar la est şi la vest erau terenuri agricole; singurul spaţiu posibil de extindere a aşezămintelor monahilor era spre sud, adică spre pustie. Dar la ce distanţă în pustie trebuia făcută noua aşezare? Aceasta este problema pe care i-o ridică Ammun lui Antonie.

Antonie îi propuse fratelui ca, îndată ce vor mânca, adică după ceasul al nouălea (orele 2-3 după-amiaza), să o pornească la drum şi să meargă în linie dreaptă, prin deşert. La apusul soarelui se opriră, iar Antonie propuse ca acela să fie locul pentru ridicarea noilor chilii. Textul precizează că locul respectiv era la o distanţă de „12 semne", aproximativ 18-19 km de Nitria. Antonie demonstrează că această distanţă este convenabilă: călugării se vor bucura aici de suficienţă singurătate; în acelaşi timp, se vor putea şi vizita reciproc, după prânz - timpul cuvenit, conform tradiţiei, pentru vizite! - cu fraţii lor din Nitria[439]: două exigenţe în egală măsură de importante pentru călugării din aceste pustiuri, care practicau semi-anahoretismul. Acest echilibru între singurătate şi comunitate este, după cum vom vedea, esenţial pentru viaţa monastică de la Kellia.

Când anume a avut loc această întemeiere? Din *Vita Antonii* ştim că Antonie nu şi-a părăsit sihăstria sa de lângă

439. Vezi *Pentru Awa Antonie,* în *Pateric,* ed. cit., p. 13-14 (N. tr.)-

Marea Roşie decât de două ori, pentru a se duce la Alexandria. Vizita la Ammun ar fi putut avea loc, probabil, cu ocazia călătoriei la Alexandria din iulie 338, când Antonie s-a dus să susţină cauza patriarhului Atanasie, la întoarcerea acestuia din exil. în iulie ziua este foarte lungă, ceea ce explică distanţa considerabilă parcursă între ceasul al nouălea şi apusul soarelui.

Sunt cel puţin două aspecte de remarcat în această relatare. Mai întâi, este rolul jucat de Sfanţul Antonie. Dar în această privinţă se poate face o obiecţie care ar putea pune sub semnul întrebării caracterul istoric al textului. în Biserica veche exista tendinţa generală de a pune tot monahismul sub patronajul Sfântului Antonie - iar aceasta nu numai în Egipt, ci şi în locuri precum Palestina şi Mesopotamia chiar; de unde proliferarea legendelor urmând modelul celor ce stabileau originea apostolică a multor biserici locale; şi în zilele noastre ne lăsăm încântaţi de asemenea prezentări simpliste ale faptelor care fac din Sfântul Antonie întemeietorul monahismului. Totuşi, cercetând lucrurile cu atenţie, consider monahismul din pustiile Nitriei şi Schetiei legat legitim de Sfântul Antonie. în izvoarele copte se exagerează uneori raporturile dintre Antonie şi Macarie, ceea ce nu înseamnă că nu au fost reale. La fel, există dovezi de netăgăduit ale legăturilor dintre Ammun şi Antonie. Cred deci în istoricitatea relatării despre întemeierea aşezămintelor din Kellia. Semi-anahoretismul practicat în această pustie, asemenea celui din Nitria sau din Schetia, este, în rest, pe structura tipului antonian.

Al doilea aspect important: Ammun a întemeiat „Chiliile" ca pe un fel de anexă a Nitriei, ca pe un loc unde monahii ar putea duce o viaţă mai solitară, mai liniştită decât la Nitria, păstrând, în acelaşi timp, legătura cu cei rămaşi aici. Din a doua jumătate a secolului al IV-lea avem şi primele dovezi

despre instituirea unui adevărat obicei: monahii petreceau doi sau trei ani de viaţă comună ia Nitria, ca într-un fel de ucenicie, după care plecau să trăiască viata de pustnic de la Kellia.

Cerinţa însingurării, a liniştirii, aflată la originea acestei întemeieri explică şi dispunerea chiliilor la Kellia. Călugării veneau aici pentru a părăsi obştile monahale şi aglomerarea excesivă a Nitriei, pentru a duce o viaţă de singurătate. Deşertul se umplu, astfel, de chilii individuale; de aici şi denumirea noului habitat, în raport cu Nitria: Kellia, Chiliile, înmulţirea acestora, precum şi depanarea unora faţă de altele făcură ca, în scurt timp, aşezarea să ocupe o întindere vastă. După spusele lui Paladie *(Istoria lausiacă,* VII, p. 25. Butler)[440], pe la anul 390, atunci când el va ajunge aici, la Kellia vieţuiau aproximativ 600 de călugări. Ne puteam astfel închipui cât de întinsă trebuie să fi fost aşezarea, ţinând seama de cele ce ni se spun, printre altele, cu privire la răspândirea chiliilor.

După *Historia monachorum in Aegypto,* relatare a unei călătorii întreprinse în Egipt în iarna lui 394-395, de un grup de călugări palestinieni care vizitaseră Kellia - text redactat în limba greacă de un membru ai grupului şi adaptat apoi în limba latină de Rufin, cunoscător şi el al Keiliei, ca unul ce fusese acolo în 374 - chiliile erau dispuse la o asemenea distanţă unele faţă de altele, incât călugării nici nu se puteau vedea destul de clar ca să se poată recunoaşte, nici auzi (în greacă, cap. 20, p. 120, Festugiere; în latină, *PL* 21, 444-445). Cum în această regiune deşertul este uşor vălurit, o asemenea condiţie nu era greu de satisfăcut. Dar, dat fiind numărul crescând de monahi, noii veniţi se duceau uneori

440. Pt. trad. rom., vezi Paladie, *op. cit.,* p. 23-25 (N. tr.).

foarte departe. In aceeaşi carte se vorbeşte despre unii care vieţuiau la distanţe de până la 3-4 semne (aproximativ 4-6 km) de biserică - despre care voi mai vorbi - aceasta aflându-se probabil în centrul aşezării. Prospectarea sitului, în 1964, a scos la iveală un adevărat oraş călugăresc.

Cum arătau chiliile? In epoca veche, în secolul al IV-iea şi la începutul secolului al V-Jea, ne putem face o idee studiind documentele literare. Arheologia ne-a revelat, pentru epoca ulterioară, o dispunere uşor diferită, dar care permite, în multe privinţe, precizarea şi verificarea datelor provenite din texte. Sunt probabil unele deosebiri între ele. Pentru câteva dintre ele ne sunt date unele precizări: pentru chilia lui Ammona, *mHistoria monachorum;* pentru cea a lui Evagrie, în recenzia în limba coptă la *Istoria lausiacă.* Chilia se afla într-o curte închisă, împrejmuită de un zid; în curte se afla un puţ, din care se putea scoate apă pentru băut (aici apa se scoate de la 5-6 m şi este potabilă, chiar dacă este puţin sălcie); apa putea servi şi la irigat. De fapt, săpăturile au scos la iveală dovezi despre existenţa unor mici grădini care furnizau monahilor unele legume, salate, pentru hrana lor. Curtea era destul de mare ca dimensiune: Rufin spune despre *monasterium* (sensul primar al termenului desemna habitatul individual) că obiceiul era să fie construit cât mai „larg" *(amplum),* de vreme ce nu de spaţiu se ducea lipsă la Kellia. Călugărul se putea preumbla prin curte fără a ieşi din schitul său: aşa se spune că făcea Evagrie, pentru a-şi alunga somnul de după-masa.

Chilia propriu-zisă era construită din cărămizi: cărămizi arse (Rufin, *ex lateribus coctis),* pentru porţiunile care trebuiau să fie mai rezistente; chirpici, pentru restul construcţiei. Aceste cărămizi erau fabricate pe loc, dintr-un amestec de nisip şi argilă, care se scotea din sol. *Historia monachorum* (în capitolul despre Ammona) descrie cum

era construită o chilie la sosirea unui nou frate: fiecare contribuia cu ceva. unii aducea cărămizi, alţii apa necesară, astfel încât chilia putea fi ridicată într-o zi. Fără îndoială că nu trebuie luat literal ceea ce spune Paladie în al său *Dialog despre viaţa Sfântului loan Gură de Aur* (cap. 17, p. 103, Coleman-Norton), că monahii trăiau la Kellia în bordeie *(kalubaî)* care de-abia dacă ajungeau să-i apere de arşiţa zilei şi de umiditatea aerului. Săpăturile atestă fără echivoc, la aceste chilii, existenţa unui acoperiş construit tot din cărămizi, solid dispuse în boltă. Iluminatul era asigurat prin ferestre, iar o uşă, dotată cu zăvor, permitea închiderea incintei.

Cum arăta o astfel de chilie în interior? Cu siguranţă existau cel puţin două încăperi. Textele nu ne oferă dovezi explicite în acest sens despre situaţia de la Kellia. Dar prin intermediul lor putem afla că cea dintâi chilie pe care şi-a construit-o Ammun la Nitria *(Istoria lausiacă,* VIII, p. 28)*", precum şi cea construită de Macarie, la sosirea lui la Schetia (Amelineau, *Annales du Musee Guimet,* 25, p. 76), aveau două încăperi; în cazul lui Macarie, se precizează că încăperea dinspre răsărit servea drept oratoriu, după obiceiul general răspândit printre creştinii din epoca antichităţii: fiecare îşi rezerva în casa lui câte o cameră pentru rugăciune. Locul de rugăciune era, la rândul său, orientat spre răsărit, direcţia fiind marcată printr-o cruce care se desena pe un perete sau într-o nişă. Toate aceste aspecte au fost dovedite prin săpături. Fiecare sihăstrie are o cameră de rugăciune, iar în aceasta, o nişă amenajată în peretele dinspre răsărit indica direcţia de rugăciune, având drept simbol o cruce, crucea plină de slavă a Parusiei, în combinaţie, uneori, cu imaginea lui Hristos în slavă. Faptul că monahii se întorceau cu faţa spre răsărit arunci când se rugau este atestat şi în scrieri, mai

441. Pt. trad. rom., vezi *ibid,* p. 26 (N. tr.).

cu seamă în ce-l priveşte pe awa Arsenic, ia Schetia. în *Pateric* (Arsenie 30, *PG* 65, 97 C).

în afara acestor două încăperi, chilia mai putea cuprinde şi altele, cum ar fi cămara şi o cameră pentru ucenic, care se întâmpla în unele cazuri - după cum ne arată *Patericul prin* numeroasele sale exemple - să vieţuiască sub acelaşi acoperiş cu părintele său duhovnicesc. Se pare că, de-a lungul timpului, numărul de încăperi a tot crescut: săpăturile arheologice au scos la lumină schituri dotate cu până la şapte sau chiar opt asemenea odăi.

Dotările interioare şi mobilierul unei chilii erau destul de sumare. Uneori apare menţionat, în texte, momentul aranjării mesei *(trapeza),* dar nicăieri nu se precizează că ar fi vorba de o masă de lemn: fără îndoială era o simplă pânză întinsă pe pământ. Câteva legături de trestie, numite *embrimia,* care nu este altceva decât cuvântul *emrom,* din limba coptă, puteau ţine loc de scaune şi de perniţe sau chiar de perne. Existenţa unui pat era ceva cu totul excepţional. în tot timpul săpăturilor de la Kellia nu am găsit decât unul singur, construit din cărămizi şi tencuit, relativ confortabil. Călugărul care locuia în acea chilie era, după toate probabilităţile, bolnav, căci textele nu le menţionează decât când este vorba de bolnavi; patul putea fi alcătuit fie dintr-un strat de ierburi, fie dintr-o simplă groapă săpată în pământ, la care se referă termenul *charadion,* utilizat uneori în acest context. într-o apoftegmă (Agathon 1) se arată cât de neobişnuită era prezenţa unui pat într-o chilie: este vorba despre un călugăr care trăise multă vreme într-o chilie unde exista un pat, fără să-l fi observat până în momentul în care altcineva i-a atras atenţia asupra lui![442] Atunci cum dormeau monahii? întinşi Pe pământ, pe o bucată de pânză sau - fapt menţionat în

442. Pt. ref. în lb. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 24 (N. tr.).

repetate rânduri - şezând, cu spatele rezemat de peretele care păstra multă vreme forma trupului lor! De altfel somnul nu le era niciodată prea lung!

Celelalte obiecte din chilie slujeau la masă şi la lucru. Masa nu se servea decât o dată pe zi, la ceasul al nouălea, iar postul o putea amâna pentru mai târziu sau chiar suprima cu totul. Hrana era alcătuită în principal din pâine cu sare şi eventual cu ceva ulei. Călugării de la Kellia îşi primeau pâinea de la Nitria, unde erau brutării; aveau un fel de pesmeţi uscaţi, care se puteau conserva multă vreme. Autorul lucrării *Historia monachorum* ne încredinţează că mulţi dintre monahii de la Chilii se hrăneau numai cu cicoare amară *ipikrides),* care creşte şi în zilele noastre spontan, în deşert, putând fi şi cultivată. Hrana gătită era destinată doar bolnavilor: astfel Evagrie, către sfârşitul vieţii, având stomacul şubrezit, nu mai mânca decât salată fiartă. O altă ocazie pentru prepararea mâncării gătite era primirea de oaspeţi, din ospătarea cărora monahii îşi făcuseră o adevărată datorie. în asemenea ocazii se găteau tot felul de fierturi, cum ar fi terciul de linte sau de făină. Pentru prepararea acestor bucate nu era nevoie de prea multe ustensile; în afara marmitei, ocazional folosită şi ca ceaun, sunt menţionate farfuria, *pinakis* - în realitate un fel de planşetă - şi un *bnkalion,* vas pentru apă, pe care călugării erau sfătuiţi să o bea cu multa moderaţie, dacă nu voiau să aibă fantasme nocturne!

Pentru muncă monahul avea încă un vas, în formă de ulcior, în care îşi punea la muiat trestiile sau fibrele de palmier pe care urma să le împletească. Căci marea majoritate a călugărilor din Kellia, la fel ca cei din Schetia, se ocupau cu împletiturile. Se făcea la început o coardă, *seim,* care se ataşa cu un capăt de perete: într-una din chiliile dezgropate s-au descoperit diverse anse din ceramică, înfipte în perete, care serveau, probabil, acestui scop. Apoi coşului sau

panerului i se dădea forma dorită, prin coasere cu ajutorul unui ac, instrument pe care textele îl menţionează cu numele de *belone.* în final se ataşau „urechile", adică ansele.

Călugării de la Kellia, asemenea celor de la Schetia, luau parte şi la secerat: mai multe texte aduc dovezi în acest sens; era o muncă sezonieră la care participau în grup şi de pe urma căreia puteau obţine grâul necesar pentru brutăriile de la Nitria. Mai erau şi unii călugări copişti (puţin numeroşi, pare-se, deoarece majoritatea erau analfabeţi); cel mai cunoscut dintre aceştia, la Kellia, este Evagrie, despre care Paladie spune că scria „în caracter oxyrrhinic", fără îndoială o scriitură fină şi îngrijită. Pentru această ocupaţie era nevoie de pergament, calamus, cerneală. Unii dintre ei aveau cărţi în chiliile lor: le aranjau în ceea ce se numea *thuridia,* un fel de ferestre oarbe sau dulapuri amenajate în grosimea pereţilor şi care luau formele şi dimensiunile cele mai diverse, după felul obiectelor păstrate acolo - cărţi, suluri de papirus sau alte lucruri. Am găsit un mare număr de astfel de nişe în mănăstirile descoperite la Kellia.

Munca în chilie reprezenta una dintre activităţile de bază ale monahului, asupra obligaţiei căreia textele, şi *Patericul* mai ales, insistă în mod semnificativ. Călugărul trebuia să muncească pentru a mânca (oricât de puţin ar fi fost aceasta!), pentru a satisface trebuinţele celor care nu mai puteau munci şi, în acelaşi timp, pentru a scăpa de plictiseală, faimosul demon al *acedia-ei,* cel mai de temut dintre potrivnicii pustnicului. Muncă, dar şi rugăciune: *ora et labora* - iar aceste două activităţi trebuiau să fie, pe cât posibil, continue. Rugăciunea neîncetată, cea mai practicată, cea mai potrivită cu lucrul era *melete,* un fel de recitare, cu voce scăzută, a versetelor din Scriptură, din Psalmi îndeosebi, pe care călugărul trebuia să-i ştie pe de rost. în chilia sa, monahul avea obligaţia de a mai săvârşi o mică slujbă, „mica

synaxă", despre conţinutul căreia avem puţine informaţii: era vorba, fără îndoială, despre o înlănţuire de psalmi, psalmodiaţi stând în picioare, cu faţa la nişa care indica răsăritul; în multe locaşuri de nigăciune am descoperit, chiar în mijlocul încăperii, o dală de piatră fixată în pământ, pe care. fără îndoială, stătea călugărul aflat la rugăciune.

Monahul îşi petrecea astfel întreaga săptămână retras, de regulă în chilia lui. „Statul în chilie" reprezenta un principiu esenţial, căci numai el putea asigura, după credinţa lor, *hesychia,* singurătatea, liniştirea indispensabile în vederea potolirii patimilor şi a unirii cu Dumnezeu. „Vieţuirea în *hesychia" (hesuchazein)* şi „şederea *(kathesthai)* în chilie" sunt două expresii echivalente. Totuşi trebuie evitate exagerările: monahii ieşeau din chiliile lor şi îşi făceau vizite fie pentru a sta de vorbă cu vreun bătrân, având nevoie de povaţă „de suflet folositoare", pe care o primeau formulată într-o „apoftegmă" concisă şi densă, fie din dragostea de aproape, pentru a se interesa de sănătatea lui trupească şi duhovnicească. Pentru aceste ieşiri, monahul îmbrăca peste haina lui de toată ziua (pe care nu am descris-o din lipsa timpului necesar) un fel de mantie - *melote* - şi îşi lua toiagul. „A-şi lua melota şi toiagul" însemna „a pleca la drum"[443]. Am văzut că aceste vizite aveau loc îndeosebi după masa de prânz.

---

443. „Levitonul" $i „melota" sunt hainele pe care monahul le îmbracă de regulă în următoarele situaţii: când ia sfântul chip, ori de câte ori merge la Sfânta împărtăşanie, când se duce în vizite la fraţi sau, eventual, când primeşte vizita altora şi, în fine, când este înmormântat. *Cazan* mai deosebite reprezintă situaţiile limită, când, neputând lua o hotărâre sau fiind în cumplit război de patimi, monahul petrece în nevoinţe dintre cele mai aspre, solicitând astfel ajutorul lui Dumnezeu. Dar şi în aceste contexte, gestul de a îmbrăca „levitonul" şi „melota" trebuie înţeles uj acelaşi sens ca în ultima situaţie dintre cele menţionate mai înainte: ce

Marea ieşire a monahului se petrecea sâmbăta, pentru a se duce la ceea ce era numit „synaxe", adică le adunarea săptămânală care se întrunea la biserică. Căci la Keilia exista o biserică, la fel ca la Nitria; la Schetia, începând cu secolul al IV-lea, erau mai multe. Dar nu putem spune când anume a fost construită. Tot ce ştim cu certitudine este că a existat doar una singură până puţin după anul 450, când a început deja să se construiască o a doua. Biserica era adevăratul centru al comunităţii monastice. După modelul chiliilor, ea era cu siguranţă construită din cărămizi, cu un acoperiş în boltă. în afara zilelor de slujbă - sâmbăta şi duminica - biserica se încuia: pierzându-se odată cheia, Evagrie a deschis uşa făcând semnul crucii desupra zăvorului! Această clădire cuprindea, fără nici o îndoială, mai multe încăperi cu destinaţii diferite; căci ceea ce se numea îndeobşte „biserică" era locul de desfăşurare al mai multor activităţi.

Călugării se adunau aici în fiecare sâmbătă seara. Faptul devenise atât de firesc încât, dacă se întâmpla ca cineva să lipsească, ceilalţi credeau că este bolnav şi îl vizitau, pentru a vedea ce face. Uneori se întâmpla să fie găsit în chilia lui, mort de trei sau patru zile. Izvoarele nu semnalează decât un număr foarte mic de călugări care trăiau, la Keilia, în cel mai strict anahoretism şi nu veneau nici măcar la adunările de sâmbăta, de la biserică. Această „synaxă" de sâmbăta reprezenta, pentru sihastri, momentul vieţii comunitare. Regăsim aici echilibrul între singurătate şi comunitate, între viaţa solitară şi viaţa solidară, atât de caracteristic monahismului de la Keilia, cât şi celui de la Schetia şi Nitria. Era manifestarea legăturii care îi unea între ei pe călugări,

[n] cauză este hotărât ca mai bine să moară, decât să revină la starea de diamte. Vezi un exemplu în acest sens la apoftegmele pentru *avva Foca, ' m Pateric,* ed. cit., p. 234 (N. tr.).

legătură de dragoste. Sâmbăta seara, monahii luau masa împreună, eveniment care era numit tocmai *agape,* ca o reminiscenţă a agapelor din Biserica primară care precedau săvârşirea Liturghiei Euharistice (de care a fost disociată pe la jumătatea secolului al II-lea). Această masă luată în comun avea, prin urmare, o semnificaţie religioasă, exprimând dragostea care îi unea pe monahi. Meniul era mai îngrijit decât cel de la mesele servite în chilii: acum era singurul moment - în afara cazurilor deja semnalate - când se consuma mâncare gătită (dar fără carne!) şi se bea, cu moderaţie, vin (pe care unii călugări îl refuzau). Pentru unii dintre ei această masă de sâmbăta era singura masă într-o săptămână întreagă. Se citează chiar exemplul - cu siguranţă puţin recomandabil! - al unui călugăr care fugi, înţr-o sâmbătă seară, la Kellia, pe când fraţii se aşezau la masă, pentru a nu fi nevoit să-şi întrerupă postul ţinut toată săptămâna!

Este foarte probabil - având în vedere că mâncatul în biserică era interzis prin canoanele bisericeşti - ca încăperea unde luau masa monahii să fi fost alta decât cea în care se reuneau pentru liturghia care începea după aceea. Am putea fi îndreptăţiţi să credem că acolo se aflau şi alte încăperi, una în special, sau mai multe, folosite ca magazii. într-o zi, la Kellia, pe când se împărţea vinul, un călugăr tânăr, care nu voia să bea, o luă la fugă pe acoperiş; sub greutatea lui, acoperişul se rupse în hohotele de râs ale celorlaţi. Dar stareţul îi luă apărarea spunând: „Acest acoperiş nu se va mai repara cât voi fi eu aici, ca lumea să afle că la Kellia o boltă s-a prăbuşit pentru o cană cu vin" *(Apophtegmes anonymes,* Nau, 148). Acoperişul în cauză, dacă a putut rămâne nereparat atâta timp, cu siguranţă nu era cel al bisericii, nici al trapezei, ci al unei încăperi mai neînsemnate.

Agapa era aşadar urinată, ca în Biserica primară, de liturghie, care se desfăşura de-a lungul întregii nopţi. Din ne-

fericire nu se cunoaşte nici o descriere exactă a acestei liturghii- Cassian *(Despre aşezomintete chinoviilor,* II) se exprimă în termeni dintre cei mai exacţi[444], dar mărturia lui trebuie luată cu precauţie. *Historia monachorum* oferă un tablou destul de pitoresc: Macarie vede, în timpul slujbei, jocul demonilor care, sub înfăţişarea unor etiopieni, îi deranjează pe monahi; îi vede atingând cu degetul gura unora, pe care îi fac să caşte, sau pleoapele altora, pe care îi adorm! Dar acestea nu ne oferă vreo informaţie în sensul celor căutate de noi. Tot ce se poate spune este că exista o primă parte a slujbei, alcătuită din cântări de psalmi, întreruptă de citiri din Vechiul şi din Noul Testament. Urma apoi euharistia sau *prosophora;* participanţii se cuminecau mergând de la locul lor spre altar.

Călugării petreceau o parte a duminicii împreună, discutând unii cu alţii; tinerii profitau pentru a dobândi sfaturi de la bătrâni, care nu de puţine ori se transformau în adevărate cuvântări. Apoi fiecare se întorcea la chilie, ducându-şi cu sine provizia de pâine pentru toată săptămâna şi cele necesare lucrului.

Pentru săvârşirea acestor liturghii existau, bineînţeles, preoţi, sau cel puţin un preot. Mişcarea monastică a fost, în ansamblul ei, alcătuită în principal din laici, iar marea parte a monahilor rămânea în această stare de-a lungul întregii vieţi. Se poate vorbi în cazul lor de o mare rezistenţă, izvorâtă din smerenie, la ideea de a deveni preoţi sau chiar [e]piscopi, fapt care i-ar fi scos din viaţa lor de singurătate. E cunoscut acel episod din viaţa avvei Isaac care, aflând că [e]ste căutat pentru a fi hirotonit preot - urma într-adevăr să

444. Vezi Sf. Ioan Cassian, *Aşezămintele mănăstireşti,* ed. cit., p. [120]siurm. (N. tr.).

devină preot ai Chiliilor - fugi şi se ascunse într-un câmp de lucerna; la venirea serii, urmăritorii săi poposiră în apropierea câmpului, îşi sloboziră măgarul.... iar acesta, păscând lucerna, dădu peste nefericitul Isaac! Dar preotul cel mai cunoscut de la Kellia este predecesorul lui Isaac, cunoscutul Macarie Alexandrinul (a nu fi confundat cu omonimul şi contemporanul lui, Macarie Egipteanul, vieţuitor la Schetia); acesta fu preot la Kellia vreme de 20 de ani, până la moartea sa, în anul 394.

Preotul nu era îndatorat numai cu săvârşirea liturghiei, ci exercita asupra călugărilor pustiei şi o anume autoritate. Atingem aici un punct deosebit de important, dar asupra căruia suntem destui de săraci în informaţii: modul în care erau organizaţi monahii la Kellia din punct de vedere juridic, canonic. Asemenea vieţii de zi cu zi a călugărului în chilia sa, viaţa întregii comunităţi nu se desfăşura după o regulă scrisă. Avem de-a face cu o organizare relativ destinsă, după cât se pare, bazată în principal pe tradiţie. Dar preotul nu se bucura mai puţin de o autoritate autentică, după cum putem vedea din nenumăratele exemple aflate în izvoarele scrise. Existau şi călugări dificili, oameni cu „personalităţi puternice", am spune noi astăzi, ca bunăoară un anume Valent, originar din Palestina şi venit să se sălăşluiască la Chilii. Paladie *(Istoria lausiacă,* XXV) arată că, amăgit de demon, acesta fu cuprins de mândrie şi începu să-i dispreţuiască pe toţi ceilalţi, pe Macarie, preotul, inclusiv. într-o zi, se întâmplă ca nişte oameni să aducă la biserica din Kellia mai multe dulciuri, pentru fraţi, iar Macarie - vedem aici rolul de distribuitor pe care şi-1 asuma preotul - trimise câte un pumn din acestea fiecăruia, fără a-1 trece cu vederea pe Valent. El primi într-un mod nepotivit cele trimise şi se simţi chiar umilit de un asemenea gest. Macarie îl mustră, dar fără nici un rezultat. Valent fu cuprins de orgoliu în aşa mâ-

sură. încât începu să se poarte ca un om rătăcit; venind odată la biserică, refuză Sfânta Împărtăşanie spunând că el 1-a văzut pe Hristos şi că împărtăşania nu-i mai este de trebuinţă! Atunci, spune Paladie, „părinţii l-au legat în lanţuri pentru un an", până ce fu vindecat[445]. Putem înţelege din aceasta că, printre dependinţele bisericii, exista şi o închisoare; tot de la Paladie ştim că în pustia Nirriei se găseau şi bice!

Ori de câte ori se ivea câte un caz mai grav sau trebuia luată o hotărâre importantă, preotul întrunea sfatul bătrânilor, *sunedrion-ul.* In cursul unui asemenea sfat, când bătrânii discutau o pricină, ştim că Evagrie luă cuvântul *(Pateric,* Evagrie, 7); d^r preotul - probabil Macarie - îl puse cu severitate la Jocul lui: „Ştim, avvo, că dacă ai fi rămas în ţara ta (era originar din Pont), fără îndoială că ai fi fost episcop şi cap multora, dar acum ca un străin eşti aici!"[446] Această pildă ilustrează cum nu se poate mai bine autoritatea cu care era învestit preotul. Nimic nu ne îndreptăţeşte să credem că la Kellia ar fi fost un singur preot; probabil că erau mai mulţi, aşa cum ştim de la Nitria, dar unul dintre ei avea întâietate.

O altă funcţie, consemnată în izvoarele scrise, pentru organizarea monahilor este aceea de iconom: se pare că acesta ţinea de biserică şi se ocupa de viaţa materială a obştii; iconomuJ intervine, bunăoară, când un bogat în trecere - ca patriciana romană Melania - lasă o sumă de bani călugărilor. Probabil că tot iconomul se îngrijea şi de aprovizionarea cu grâu, cu mijloace necesare muncii, cu vânzarea coşurilor. Dar, dată fiind absenţa oricărei reguli scrise (aici este marea deosebire faţă de monahismul pahomian, din Egiptul Superior), nu dispunem decât de unele indicaţii

445. Vezi Paladie, *op. cit.,* p. 62-63 (N. tr.).
446. Vezi *Pateric,* ed. cit., p. 71 (N. tr.).

sporadice, incluse ocazional în texte. Acestea lasă uneori impresia că ar fi existat unii monahi, „bătrâni" vestiţi, care aveau câte un iconom în slujba lor, sau că iconomul era în slujba unui grup mai mare.

Căci, independent de obştea monahală în ansamblul ei, mai mult sau mai puţin organizată, în sânul marii comunităţi funcţionau grupuri mai restrânse, aşa-numitele „frăţii", formate fără îndoială spontan, în jurul unui monah considerat ca avvă, părinte. Cea mai cunoscută „frăţie" de la Kellia, la sfârşitul veacului al IV-lea, este cea numită „frăţia lui Evagrie" sau „a lui Evagrie şi Ammona". Avem ocazia să vorbim despre aceşti călugări care, împreună cu Macarie Alexandrinul, au rămas cei mai vestiţi de la Chilii şi au avut o însemnătate covârşitoare în istoria acestui deşert.

Evagrie, originar din Pont, fusese în tinereţea lui ucenic al Sfinţilor Vasile şi Grigorie de Nazianz. La Kellia sosi către anul 385, după ce petrecuse doi ani la Nitria, conform unei tradiţii deja menţionate. Aici, la Chilii, va petrece 14 ani, până la moartea sa, în anul 399. Tot aici a compus o operă de o înaltă calitate şi o înaltă ţinută, sinteză originală a filosofiei savante şi a învăţăturii tradiţionale a părinţilor pustiei.

în deşert el se împrieteni cu un alt monah, care era, ca şi el, foarte învăţat şi mare iubitor al scrierilor lui Origen, pe nume Ammona. Acesta, împreună cu cei trei fraţi ai săi, dintre care unul deveni, după ce fusese preot în Nitria, episcop de Hermopole (Damanhur), scaun arhieresc sub jurisdicţia căruia se aflau Nitria şi Kellia, sunt cunoscuţi sub numele de „Fraţii lungi", eroi ai unei istorii pe care o voi evoca pe scurt. Evagrie, Ammona şi cei din anturajul lor erau călugări educaţi, cultivaţi şi, prin aceasta, foarte diferiţi de ceilalţi monahi, care, în mare parte, erau ţărani veniţi din satele lor, din lunca sau din Delta Nilului. Astfel, raporturile dintre ei se tensionară, apoi se transformară în conflict.

La acea vreme începuse să se răspândească printre călugării de la Schetia o învăţătură cunoscută, mai ales prin intermediul lui Cassian. sub numele de „antropomorfism": aceşti călugări, înţelegând referinţa din *Facere* 1, 3 în sensul ei literal, îşi închipuiau că Dumnezeu are o înfăţişare umană. Evagrie, Ammona şi cei apropiaţi lor se ridicară împotriva unei rătăciri atât de vulgare, apărând nu numai imaterialitatea lui Dumnezeu, dar şi teza că „rugăciunea curată", adevărata rugăciune, nu trebuie să comporte nici o reprezentare, oricât de subtilă ar fi aceasta, a dumnezeirii. Astfel conflictul izbucni făţiş între adepţii „antropomorfismului" şi cei pe care adversarii lor îi numeau „origenişti", pentru ataşamentul lor faţă de gândirea lui Origen şi pentru sistemul - în realitate destul de heterodox, după cum o mărturiseşte opera lui Evagrie - pe care îl elaboraseră pe această bază. Cum călugării aşa-zişi „origenişti" erau cei mai renumiţi de la Kellia, unde exercitau o influenţă cu totul deosebită, toată pustia de la Chilii dobândi o reputaţie proastă în ochii monahilor de la Schetia. Astfel se întâmplă că, într-o zi *(Pateric,* Ahila, 5), la avva Ahila sosiră doi monahi de la Kellia dar, temându-se să-i spună că sunt de la Chilii, i-au zis că vin din muntele Nitriei; ceea ce nu era decât pe jumătate minciună căci, după cum am văzut deja, Kellia era socotită ca o anexă a Nitriei.

Probabil că lucrurile nu ar fi mers mai departe dacă nu [s]-ar fi amestecat episcopul Alexandriei, Theofil. Acesta se arătă mai întâi ostil antropomorfiştilor, pe care îi admonestase într-una din scrisorile sale pascale. Dar, din motive personale, în anul 399 se întoarse brusc împotriva origeniştilor, [In] special împotriva lui Ammona şi a fraţilor săi: Evagrie tocmai murise. în anul următor, Theofil întreprinse o veritabilă expediţie împotriva monahilor suspecţi de origenism [e] * Kellia; evenimente istorisite de Paladie în al său *Dialoe* [e]

despre viaţa Sfântului Ioan Gură de Aur. bpiscopui sosi în pustie, în fruntea unei trupe de mercenari, iar chiliile fură jefuite şi incendiate, laolaltă cu tot ce se afla in ele, îndeosebi cănile. Ammona şi fraţii săi au scăpat ascunzându-se într-un puţ. După aceste evenimente, aproximativ trei sute de monahi s-au văzut nevoiţi să plece în exil, în Palestina mai întâi, apoi la Constantinopol, unde fură primiţi de Ioan Gură de Aur, iar unii dintre ei, printre care şi Ammona, îşi dădură obştescul sfârşit. Supravieţuitorii vor reuşi să revină în pustie, câţiva ani mai târziu.

Printre aceştia se afla şi Isaac, preotul de la Chilii, despre care am mai vorbit (probabil succesorul lui Macarie) şi care începu construirea, după toate probabilităţile printre dependinţele bisericii de la Kellia, a unui *xenodocheion,* după modelul celui existent la Nitria: era un fel de han, unde erau găzduiţi străinii aflaţi în trecere pe acolo, şi de spital, unde erau primiţi călugării bolnavi. Secolul al V-lea aduse o altă sciziune printre monahii de la Kellia, la fel ca şi printre cei din alte pustiuri: dar de această dată nu mai era datorată disensiunilor interne, ci schismei care afecta întreaga Biserică: schisma monofizită, survenită în urma hotărârilor de la sinodul din Calcedon, în anul 451. Se găsiră atunci la Kellia, la fel ca şi prin alte pustiuri, călugări care să adere la monofizitism, urmându-l pe patriarhul Alexandriei, Dioscor, dar şi călugări care vor rămâne fideli ortodoxiei calcedoniene. Această diviziune avu drept consecinţă construirea celei de a doua biserici la Kellia, fapt cunoscut dintr-o apoftegmă (Foca, 1) în care se vorbeşte despre un tânăr tulburat de această dezbinare, pe care nu o putea înţelege defel şi nu ştia la ce biserică să se ducă[447].

447. Vezi *Pateric,* ed. cit., p. 234 (N. tr.).

începând cu această perioadă, sursele literare devin tot mai sărace in informaţii despre călugării de la Kellia. Ele ne asigură îndeosebi de dăinuirea acestei obşti monahale vreme de mai multe secole, spre deosebire de cea de la Nitria care. aflându-se într-o regiune populată, a încetat destul de repede, probabil în cursul veacului al V-lea, să mai fie o aşezare călugărească. în sursele arabe, situl de la Kellia este numit El Muna, poate de la grecescul *mone,* „chilie". Sub acelaşi nume apare menţionat şi în *Istoria patriarhilor Alexandriei,* scrisă de Sever Ashmunianul. După acest autor, mănăstirile de la Ouadi Natrun ar fi fost distruse în timpul patriarhului Damian, 578-604; distrugerile au afectat cu siguranţă şi Chiliile, căci despre patriarhul Beniamin, contemporan cu expansiunea arabă (640), se consemnează că a putut, datorită bunăvoinţei cuceritorului, 'Amr, să reconstruiască mănăstirile de la Ouadi Natrun şi pe cele de la El Muna (Chiliile); în drumul său spre Ouadi Natrun, unde urma să participe la sfinţirea bisericii de la mănăstirea cu hramul Sfântului Macarie, patriarhul trecu pe la Kellia, unde se opri şi fu găzduit de călugări vreme de două zile. Aceeaşi *Istorie a patriarhilor* ne aduce la cunoştinţă că se aflau, printre monahii de la Kellia ca şi printre cei de la Schetia, unii dizidenţi gaianiţi şi varsanufieni, proveniţi din schismele care s-au petrecut în sânul Bisericii monofizite de-a lungul secolului al Vl-lea. Aceste diviziuni persistau încă în secolul al VIII-lea, când episcopul loan al Saisei veni la Kellia într-o misiune oficială, cu scopul de a-i readuce la dreapta credinţă pe călugării dizidenţi şi de a-i reboţeza, după ce se vor fi le-Pădat de erezia lor.

Una dintre ultimele menţiuni documentare despre Chilii [e]ste cea a geografului arab Yaqubi, care arată că, în vremea [s]a (secolul al IX-lea), aşezământul numit pe atunci El Muna [e]ra în curs de părăsire, mărturie confirmată două secole mai

târziu de un alt geograf arab, Bakri; acesta a lăsat o descriere destul de pitorească a clădirilor de la Kellia, aşa cum se mai ţineau ele în acea epocă. Bakri vorbeşte despre „oraşe părăsite, ale căror construcţii încă se mai ţin pe picioare", având încă, în cea mai mare parte, acoperişurile lor boltite. Locul era părăsit cu totul. în secolul al XV-lea, Makrisi alcătuieşte o descriere amplă a deşertului vecin Schetiei, dar nu spune un cuvânt despre Kellia; ansamblul era probabil cu totul părăginit şi trebuie să fi avut aproape acelaşi aspect pe care l-am cunoscut şi noi în 1964, înainte de a începe săpăturile. Nu mai puţin de cinci campanii de săpături au fost efectuate pe acest sit, între anii 1964-1969, de domnul Francois Daumas, director pe atunci al Institutului Francez de Arheologie Orientală din Cairo, şi de mine; la data aceasta ele au fost întrerupte datorită măsurilor luate de autoritatea militară, prin care se interzicea orice fel de activitate arheologică pe o mare parte a teritoriului egiptean. Noutatea scoasă la lumină în urma acestor săpături este evoluţia arhitecturii spre o grupare a chiliilor în ansambluri mai mult sau mai puţin importante. Această tendinţă este similară cu cea deja cunoscută de mănăstirile Schetiei care, sub presiunea evenimentelor şi din motive de siguranţă, a dus la ridicarea unor mănăstiri de felul celor ce se pot vedea şi astăzi la Ouadi Natrun. Chiliile, răspândite prin deşert, erau lipsite de apărare în faţa tot mai deselor incursiuni nomade. Doar în prima jumătate a secolului al V-lea, aşezămintele de la Schetia sunt atacate de trei ori de nomazi: chiliile erau devastate, iar monahii, dacă nu puteau, nu voiau sau nu apucau să fugă la timp, erau masacraţi. Nu avem nici o mărturie în această privinţă despre Kellia; aici nesiguranţa trebuie să fi fost mai mică decât la Schetia, locul fiind mai apropiat de zonele locuite; totuşi era suficient de ameninţătoare pentru ca monahii de la Kellia să urmeze pilda fraţilor de la Schetia. Îs[1]

abandonară chiliile izolate, construind grupuri de sihăstrii, împrejmuite cu ziduri de apărare; aceasta începând, probabil, cu cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea.

Dispunem de două mărturii în acest sens. Prima este o pildă culeasă de Ioan Moscul de la mănăstirea Ennatonului, pe la sfârşitul secolului al Vl-lea, dar relatarea provine, după toate probabilităţile, încă de la sfârşitul secolului precedent. Ajungând într-o bună zi la Kellia, un călugăr străin ceru să stea în chilia care fusese a lui Evagrie; preotul îl sfătui să nu meargă acolo, locul fiind ocupat de un demon. Preotul vorbea astfel datorită proastei reputaţii lăsate de origenismul lui Evagrie sau, pur şi simplu, pentru că locul era părăsit. Oricum ar fi, călugărul străin trecu peste cuvântul părintelui şi fu găsit, trei zile mai târziu, spânzurat! Apoftegma lui Foca mai sus citată furnizează o dovadă cu siguranţă mai veche şi puţin în urma construirii celei de-a doua biserici de la Kellia; aici putem vedea că monahii erau grupaţi în ceea ce se cheamă „lavre", iar chiliile din afara acestora nu mai erau locuite de nimeni. Tânărul călugăr, personajul acestei istorioare, se duce într-o asemenea chilie pentru a se linişti şi, mai norocos decât cel din pilda precedentă, este mângâiat cu o vedere dumnezeiască!

Regruparea chiliilor este bine pusă în evidenţă de marea mănăstire pe care am descoperit-o în cursul campaniilor din 1964 şi 1965, la reperul kom 219[448]. Este vorba despre o construcţie foarte diferită de marile mănăstiri pahomiene

448. *Kellia I, kom 219.* Săpăturile executate în 1954 şi 1965, sub conducerea lui F. Daumas şi A. Guillaumont *(FoniiIes de l 'Institut Francais d'archeologie orientale du Caire.* tom XXVIII), 2 fasc, Cairo. 1969. Pentru campaniile următoare, vezi rapoartele lui F. Daumas în *Academie des Inscriptions et Belles Lettres,* rapoartele şedinţelor din [an]»: 1967, p. 438-452; 1968, p. 395-408 şi 1969, p. 496-507.

din Egiptul Superior unde. cu excepţia camerelor de dormit, care erau individuale, toate celelalte încăperi erau destinate vieţii de obşte, călugării fiind „cenobiţi". La Kellia, chiar şi după ce a fost făcută regruparea, călugării au rămas în continuare sihastri, vieţuind fiecare separat, în chilia lui. în ultimul său stadiu, mănăstirea cuprindea zece chilii - fiecare cu mai multe încăperi - înghesuite unele într-altele şi protejate de un zid împrejmuitor comun. Mai erau comune latrinele, instalate lângă zidul din partea de nord-vest, bucătăriile, curtea şi puţul. Am descoperit şi urmele unei mănăstiri mai vechi, de proporţii mult mai modeste, precum şi cel puţin ale unei chilii, anterioare construcţiei zidului de incintă şi, deci, mai mult ca sigur, izolată.

Campania de săpături din 1967 a scos la lumină cu precădere asemenea chilii izolate, în extremitatea de nord-vest a sitului. Şase dintre acestea au putut fi dezgropate, la distanţe de câteva sute de metri unele de altele şi prezentau aproximativ aceeaşi dispunere generală: între şase şi opt încăperi grupate într-o curte care cuprindea şi un puţ; totul era împrejmuit cu un zid scund, care asigura mai degrabă o închidere simbolică decât o protecţie eficace. Analizând piesele de ceramică descoperite aici, F. Daumas considera că aceste chilii ar putea data de la sfârşitul secolului al V-lea sau de la începutul secolului al Vl-lea. Existau aşadar, chiar şi atunci, monahi care preferau chiliile izolate, unde puteau vieţui cu unul sau doi ucenici, lipsiţi de apărare dacă nu se refugiau, în caz de pericol, în incinta marilor mănăstiri din apropiere!

Dar şi zidurile acestor mănăstiri se dovedeau uneori prea şubrede şi atunci năvălitorii dădeau buzna înăuntru. Pentru a preîntâmpina această eventualitate, în interiorul mănăstirilor s-au construit turnuri de refugiu, aşa cum se poate vedea şi astăzi la asezămintele din Ouadi Natrun. Partea inferioară a

unui asemenea turn s-a descoperit în marele ansamblu de clădiri scos la lumină în ultimele două campanii de săpături, când s-au dezgropat şi minele celor două biserici precum şi cele ale unei alte clădiri, care fusese probabil un *xenodocheion,* similar, poate, celui despre care am avut ocazia să amintesc când am vorbit despre avva Isaac.

Descoperirile arheologice au venit astfel ca o continuare a documentelor scrise, care ne furnizează informaţii mai ales despre prima perioadă a Chiliilor. Noile date ne fac cunoscut situl în perioada curpinsă între sfârşitul secolului al V-lea şi sfârşitul secolului al VUI-lea. în cursul primelor două campanii de săpături la mănăstirea mare, au fost descoperite mai multe inscripţii datate, provenind din prima jumătate a secolului al VUI-lea; acestea dau seama despre starea ultimă a acestor clădiri, care a urmat după reconstruirea aşezămintelor de la Kellia şi Schetia, din timpul patriarhului Beniamin. Una dintre inscripţii merită să fie consemnată aparte, în finalul expunerii de faţă, nu doar pentru că este cea mai lungă, ci mai ales pentru că ne furnizează date importante despre viaţa spirituală a acestor medii monastice. Textul a fost descoperit într-o cameră de rugăciune din mănăstirea mare şi se referă la ceea ce se numea „rugăciunea lui Iisus": o formă de rugăciune ţinută multă vreme la loc de cinste în tradiţia creştin-răsăriteană şi care constă în repetarea neîncetată a numelui lui Iisus; inscripţia de la Chilii aduce o mărturie cât se poate de preţioasă nu doar despre răspândirea acestei rugăciuni printre călugării copţi, ci şi despre practicarea şi despre obiecţiile care i se aduceau încă din acea epocă îndepărtată. Şi, îndeosebi, mai mult decât locurile astăzi pustii şi decât picturile care împodobesc pe [a]locuri pereţii, această rugăciune îi readuce la viaţă, pentru [no]i, prin ceea ce reprezenta însăşi raţiunea lor de a fi, pe monahii de la Kellia.

m

11
O inscripţie în limba coptă despre „ rugăciunea lui Iisus "

în lunile martie şi aprilie ale anului] 965 s-a desfăşurat prima campanie de săpături arheologice la situl de la Kellia, în Egiptul Inferior. Acesta este locul unor vechi aşezăminte monahale, „Chiliile", aparţinând aceluiaşi complex cu „pustiile" Nitriei şi Schetiei, fondat în jurul anului 335, ca loc de retragere pentru monahii de la Nitria, doritori de o viaţă în deplină singurătate[449]. După o expediţie de recunoaştere a sitului, efectuată în martie 1964, începând cu următorul an am putut întreprinde săpăturile, bucurându-ne de sprijinul Institutului Francez de Arheologie Orientală din Cairo şi al directorului acestuia, dl. F. Daumas[450]. Situl se află la o distanţă

---

449. O relatare despre întemeierea aşezămintelor de la Kellia se poate afla în *Apophthegmata Patrum,* la Avva Antonie 36 *(PG* 65, 85 D - 88 A). (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 13-14 - N. tr.). Chiliile ar fi fost întemeiate de Ammun însuşi, fondator şi al aşezămintelor Ni triei, după îndrumările Sfanţului Antonie. O descriere a Kelliei se poate afla în lucrarea lui Rufin, *Historia monachontm in Aegypto,* 22, *PL* 21, 444 B - 445 B (textul grecesc corespunzător, în Preuschen, p. 83-84, nu face nici o distincţie între Kellia şi Nitria). în acest deşert a trăit, printre alţi călugări vestiţi, şi Evagrie Ponticul, între anii 385-399.

450. Vezi articolele noastre din *Revue archeologique,* iulie-septemwie 1964, p. 43-50 şi din *Academie des Inscriptions et Belles-Lettres,* anul 1965, p. 218-225. Rapoarte cu privire la aceste săpături (câte o cam panie a avut loc anual, începând cu acea dată), au fost publicate de F. Dau-mas, director al IFAO, *ibid.,* p. 384-390, anul 1966, p. 300-309, anul 1967, P-438-451.

de aproximativ 65 km în sud-estul Alexandriei, la limita septentrională a deşertului Libiei[431]. în decursul acestei prime campanii şi al celei care i-a urmat, în lunile noiembre şi decembrie ale aceluiaşi an, a fost scoasă la lumină o mănăstire cuprinzând mai mult de 50 de încăperi; acestea sunt dispuse în jurul unei curţi centrale şi constituie un ansamblu de chilii grupate la adăpostul unui zid de incintă[452]. într-una dintre aceste încăperi, situate pe faţa nordică a zidului împrejmuitor, am descoperit, la 18 martie 1965, o amplă inscripţie care, datorită mărturiei aduse şi conţinutului ei, considerăm că trebuie semnalată celor interesaţi - destul de numeroşi în zilele noastre - de istoria „rugăciunii lui Iisus"[453].

Această sală de formă dreptunghiulară, orientată pe direcţia est-vest, este împărţită în două sectoare inegale, prin intermediul a două elemente de zid care, aşezate faţă în faţă, par a ieşi din peretele nordic, respectiv din cel sudic[454]. O putem considera ca pe o sală de rugăciune, deoarece în

---

451. Harta din *Survey ofEgypt* indică ruine în aceste zone (cu nu mele de Qasr Waheida, Qusur el Rubaiyat, Qusur el 'Izella, Qusîir el Abâd, Qusur 'Isa), la scara de 1 : 100 000. Situl, numit El Muna în iz voarele arabe, fusese deja identificat, în 1937, de A. De Cosson, vezi *Bulletin de la Societe archeologique d 'Alexandrie,* voi. IX, p. 247-253.

452. Rezultatele acestor prime campanii au fost publicate în *Kellia I (Fouilles de ['Institut Francais d'Archeologie Orientale),* Cairo.

453. Bibliografia asupra,rugăciunii lui Iisus" este considerabilă. Vom menţiona doar *La Priere de Jesus par un moine de l'Eglise d'Orient,* Chevetogne, 1951, reedit. în 1959, şi I. Hausherr, *Voms du Christ ei voies d'oraison,* Roma, 1960. (Pentru istoricul acestei iigăciuni în Biserica ro mână, vezi studiul Pr. D. Stăniloae, *Isihaştii sa sihastrii şi rugăciunea lui Iisus în tradiţia ortodoxiei româneşti,* în *Fi.oc. Rom. VIII,* Ed. Inst. Bibi. şi de Mis. al B.O.R., Buc, 1979, p. 555 - N. tr.).

454. Oferim aici o descriere detaliată a acestei încăperi care, în pla nul de ansamblu al mănăstirii, este consemnată cu numărul XII, în *Kel lia* /(cf. mai sus, n. 452).

peretele estic. Ia 85 cm de sol, se află amenajată o nişă cu vârful arcuit şi baza (formată dintr-o dală de piatră ieşită puţin în relief) lată de 34 cm, înălţimea medie de 90 cm, iar adâncimea de aproximativ 10 cm[455]. Fundalul ei este acoperit aproape în întregime cu o cruce, pictată cu culoare roşie, pe care este reprezentat bustul lui Hristos, nu crucificat, ci binecuvântând (fig. 1). Capul lui Hristos este aureolat, iar de o parte şi de alta se poate citi ic *şix^* ; trăsăturile feţei sunt, în mare parte, şterse, distruse probabil intenţionat; în mâna stângă ţine Evanghelia, iar cu dreapta face gestul binecuvântării, cu cele trei degete din mijloc ridicate. Partea de jos a trupului lui Hristos se confundă cu braţul inferior al crucii, care este puţin mai lung decât celelalte trei (45 cm, în loc de 35); o draperie, zugrăvită de-o parte şi de alta, apare ca şi cum L-ar înveşmânta pe Hristos cu o mantie; ea mai acoperă porţiunea de sub braţele laterale ale crucii şi, pare-se (porţiunea superioară a desenului este distrusă), spaţiile laterale braţului superior; un cordon de tapiserie cu pandantive, desenate tot cu roşu, uneşte extremităţile braţelor crucii; acestea au forma, obişnuită pentru crucile copte, unui triunghi ornat la vârfuri cu câte un cerc. Braţele crucii sunt decorate cu geme rotunde şi pătrate, unite între ele printr-un şnur.

Această pictură combină într-o manieră curioasă crucea şi pe Hristos în slavă, două motive pe care de regulă le aflăm separat pentru a indica direcţia de rugăciune. Se ştie că în antichitatea creştină era general răspândit obiceiul întoarcerii spre răsărit pentru rugăciune[456]. Monahii din Egipt nu igno-

---

455. în sălile mănăstirii sunt foarte multe nişe; majoritatea erau uti lizate ca dulapuri şi au, în medie, o adâncime de 40 cm. Aceasta ţine de un tip diferit.

456. Lucrarea fundamentală cu privire la acest subiect îi aparţine lui •■'• D lger, *Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichem Altertum mit*

rau acest obicei, după cum ni se spune despre avva Arsenie. vieţuitor la Schetia, deşertul vecin Kelliei: îşi petrecea toată noaptea de sâmbătă spre duminică în rugăciune, astfel că sâmbătă seara, întorcându-se cu spatele la soare, îşi ridica mâinile spre cer şi rămânea astfel până când razele răsăritului îi luminau faţa[457]. în interiorul caselor exista câte o cameră destinată special pentru rugăciune, iar direcţia răsăritului era indicată printr-o cruce pictată cel mai adesea pe perete[458]. în Siria, unde acest obicei este şi mai bine atestat,

---

besonderer R cksicht aufdie Ostung in Gebet und Liturgie, ed. a Ii-a, M nster, 1925. O bibliografie selectivă cu privire la acest subiect se poate afla în articolul lui C. Vogel, *L 'orientation vers l'Est du celebrant et des Jîdeles pendant Ia celebration eucharistique,* în *L 'Orient syrien,* LX, 1964, p. 3-35; acest articol studiază mai cu seamă rugăciunea din cadrul cultului public. Pentru rugăciunea particulară, vezi E. Peterson, *La Croce e la preghiera verso l'oriente,* în *Ephemerides Liturgicae,* LIX, 1945, p. 45-68 (articol reprodus în *Fr hkirche, Judentum und Gnosis,* Roma, Freiburg şi Viena, 1959, p. 15-35).

457. *Apophthegmata Patrum, Arsenie,* 30, *PG* 65, 97 C. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 19 - N. tr.).

458. Cf. Peterson, *art. cit.,* care reproduce, în primul rând, un frag ment din *Faptele lui Hipparh, Filotei şi ale însoţitorilor acestora,* unde se spune că în casa lui Hipparh exista o cameră, pe zidul de răsărit al că reia fusese pictată o cruce: .Acolo, înaintea chipului crucii, cu faţa în toarsă spre răsărit, de şapte ori pe zi era preaslăvit Iisus Hristos, Domnul" (ed. S. Assemani, *Acta Sanctorum Martyiitm Orientalium et Occidentalium,* II, Roma, 1748, p. 125). După opinia lui Peterson, crucea astfel re prezentată avea o semnificaţie eshatologică, evocând-o pe cea care îl va preceda pe Hristos, la Parusie, dinspre Răsărit, conform unei exegeze tradiţionale la *Mat.* 24, 27, combinată cu *Apoc.* 7, 2. La Kellia există un exemplu de acest fel de cruce, pictat pe peretele estic al încăperii XXrV a mănăstirii. La Baouât, vezi, în porţiunea săpată de J. Maspero, sala 15, crucea pictată în roşu pe peretele dinspre est, *Memoires de l'IFAO,* LIX, 1943, text şi reproducere grafică p. 29, planşa XXVIII A.

crucea se picta în interiorul unei nişe. astfel încât chiar nişa să marcheze direcţia de rugăciune: aşa este, bunăoară. în camerele de rugăciune alăturate din bisericile nestoriene sau jacobite[459]. La fel putea fi şi în Egipt: în mănăstirea de la Baouât, descoperită mai demult de J. Cledat şi J. Maspero, există cel puţin o asemenea cruce, pictată într-o nişă de rugăciune[460].

Numai că în nişele de la Baouât este reprezentat cel mai adesea chipul lui Hristos ca împărat al slavei, ţinând în mâna stângă Evanghelia, deschisă sau închisă, şi făcând cu mâna dreaptă gestul binecuvântării; capul lui Hristos este mereu înconjurat cu un nimb cruciform, iar tot desenul este încadrat într-un cearcăn de slavă[461]. Reprezentări identice

459. Vezi J.M. Fiey, *Mossoul chretienne,* Beyruth, 1959, p. 70 şi 102. Această întrebuinţare a nişei, reluată şi de islam (cf. *mihrăb-ul* folosit pentru indicarea *qibla-ei,* în moschei), pare a fi provenit din sinagogă, unde nişa indica direcţia Ierusalimului, spre care se întorceau evreii pentru a se ruga; vezi bunăoară sinagoga din Dura: în peretele de vest, în mijlocul acestuia, se află construită o nişă în care se depunea sulul Torei; deasupra acesteia era pictat templul din Ierusalim (cf. E. R. Goode-nough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period,* voi. IX, New York, 1964, p. 65-67; descrierea acestei nişe, în voi. XI, planşele I şi III).

460. Vezi capela I, J. Cledat,*Memoires del'IFAO,* XII, Cairo, 1906, P- 4: nişa aflată în zidul de est şi decorată doar cu „o cruce mare, cu braţe egale în lungime, încadrată într-un cerc dublu, totul fiind pictat cu o cu loare roşie". Un alt exemplu din porţiunea săpată de J. Maspero: nişa din zidul estic al sălii 5 bis. vezi *Memoires de l'IFAO,* LIX, 1943. pi. XIV B.

461. Capela III. Cledat, *MIFAO* XII, p. 23; capela XVII, p. 75-77 şi Pi- XL şi XLI; capela XVIII, p. 87; capela XXVI, p. 136-137 şi pi. XC (tronul pe care stă Hristos este purtat pe un car tras de animalele din Apocalipsă); în nisa din zidul estic al capelei XXVIII, text la p. 154 şi pi. •XCVJH, Hristos este reprezentat ca un copil, ţinut pe genunchi de Fe cioara Măria, dar prezintă aceeaşi atitudine: binecuvântând cu dreapta şi mand o carte, aici *volumen,* în stânga, cu aureolă şi cerc de slavă.

ale lui Hrisros. în nişe Ja feJ orientate, se pot vedea şi în mănăstirea Apa Jeremia, descoperită de Quibell în Sahara[46;]. Ni se pare evident că pictura de la Keliia oferă o combinaţie originală a două subiecte: crucea, ca motiv mai vechi pentru marcarea direcţiei de rugăciune, şi Hristos pe tronul slavei, un alt motiv la fel de răspândit, mai cu seamă în Egipt, pentru indicarea răsăritului. Dacă crucea evocă manifestarea eshatologică a Fiului Omului în răsărit[463], Hristos însuşi este Răsăritul, conform unei interpretări răspândite în Biserica veche Ja *Zaharia* 6, 12, aşa cum apare ea tradusă în Septuagintă[464]. Cele două motive cu semnificaţie identică sunt în mod armonios asociate: crucea pare a dezvolta şi prelungi nimbul cruciform, iar şnururile de tapiserie îndeplinesc rolul cercului care, în alte părţi, înconjoară crucea sau pe Hristos în slavă[465].

---

462. J.E. Quibell, *Excavations al Saqqara 1907-1908,* Cairo, 1909, planşa dată ca frontispiciu reproduce nişa din sala 709; şi *Excavatîons al Saqqara 1908-1909, 1909-1910,* Cairo, 1912, p. 28, 132 şi pi. XXV.

463. Cf. mai sus, n. 458.

464. *TâSe Âeyei icvpiog navroKpămp- iSov ăvrp, ăvaxoXr\ ovo^ia avrâ (ăvaroXii* ţine locul ebraicului *^s,* „sămânţă"). Se observă că re prezentarea lui Hristos ca Pantocrator este sugerată chiar de textul Sepruagintei. Pentru utilizarea tradiţională a acestui text, vezi, printre alte exemple, Justin Martirul, *Dialogue avec Tryphon,* 106, 4, ed. Archambault, II, Paris, 1909, p. 154-155; şi 121, *2,'ibid.,* p. 224-225.

465. M. H.-I. Marrou ne-a semnalat o apropiere care se cere făcută între această pictură şi mozaicul de la Sânt' Apollinare in Classe din Ravenna, ca şi articolul recent apărut al lui A. Pincherle, *Intorno a un cele bre mosaico ravennate,* în *Byzantion,* XXXVI, 1966, fasc. 2, p. 491-534. Crucea, motivul central al acestui mozaic (secolul al IV-lea), are la intersecţia braţelor un medalion în care este reprodus bustul lui Hristos (vezi E. Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe,* Cologna şi Opladen, 1964, planşa aşezată pe frontispiciu şi text, p. 64-65 şi, *p*^{en}~ tru detaliu, vezi M. Mazzoti, *La Basilica di Sânt' Apollinare in Classe,*

Sala unde se află această nişă pentru rugăciune, asemănătoare multor altora, dar originală prin motivul ei. este, după toate aparenţele, o cameră de rugăciune. Conformându-se unui obicei larg răspândit în casele particulare[406], monahii s-au îngrijit să aibă şi ei în chiliile lor o încăpere rezervată rugăciunii; asemenea oratorii se pot regăsi în fiecare din chiliile care constituie mănăstirea Kellia[467]. Arheologia confirmă în această privinţă câteva dintre indicaţiile oferite în izvoarele scrise. în ediţia în limba coptă a *Vieţii lui Macarie Egipteanul,* greşit atribuită lui Serapion de Thmuis, se afirmă că sfântul, când s-a stabilit la Schetia, a săpat două grote în stâncă: înti-una, cea dinspre est, făcu un altar în care săvârşea Sfânta Liturghie şi se îndeletnicea cu rugăciunea; iar pe a doua o folosea drept cameră de lucru[468].

Vatican, 1954, p. 162-163, cu fig. 57); forma crucii, împodobită cu geme şi extremităţi triunghiulare, aminteşte de cele de Ia Kellia; ea este plasată în interiorul absidei, deci spre est. în acelaşi timp, doar capul şi pieptul lui Hristos sunt reprezentate, exceptând braţele şi mâinile. O reprezentare identică se află şi la San Stefano Rotondo din Roma, dar medalionul conţinând bustul lui Hristos este plasat deasupra, şi nu în centrul crucii (vezi P. Thoby, *Le crucifix, des origines au Concile de Trente,* Nantes, 1959, p. 26 şi pi. V, nr. 12).

466. Vezi textul din *Faptele lui Hipparh,* mai sus citate, n. 458.

467. Vezi interpretarea de ansamblu a mănăstirii, făcută de F. Daumas, m *Kellia* /. în cursul unei noi campanii de săpături, executată în noiembne-decembrie 1966, care a scos la suprafaţă câteva mănăstiri de dimen-S)uni mai reduse, independente unele de altele, o încăpere de rugăciune Ş-a descoperit în fiecare dintre acestea, cf. F. Daumas. *CRAIBL,* anul 1967, p. 446.

468. Ed. Amelineau, *Annales du Musee Guimet,* 25, Paris, 1894, p. 76, T- 12-15; textul în limba coptă se cere corectat după versiunea siriacă, ed. ^• Bedjan, *Acta Martymm etSanctonim,* V, Paris şi Leipzig, 1895, p. 203, T- '9-20. De acest text s-ar putea apropia fragmentul din *Istoria lausiacă,* aP- VIII, unde Paladie afirmă că, atunci când Ammun s-a retras în Ni-

Prin urmare, această sală consacrată rugăciunii formează cadrul cel mai potrivit pentru inscripţia căreia îi vom da citire. Ea se află pe una dintre cele două părţi de zid care taie sala în două, mai precis pe partea vestică a celei care iese în relief din peretele nordic. Textul este trasat în cerneală roşie (literele au o înălţime de aproximativ 1,5 cm); porneşte chiar de la marginea de sus a ceea ce s-a păstrat din zid, a cărui înălţime actuală este de 1,30 m, acoperindu-i toată lăţimea (aproximativ 40 cm) şi mergând în jos, pe 28 de rânduri, până la limita tencuielii de culoare roşie care acoperă, în afara solului, partea inferioară a zidurilor camerei, până la o înălţime de 50 cm; tot textul ocupă, aşadar, o suprafaţă de aproximativ 80 cm pe 40 cm. Inscripţia pare a fi conservată în totalitate, inclusiv începutul; din nefericire, starea ei actuală este destul de precară, mai ales în porţiunea centrală, unde pare a fi fost ştearsă intenţionat. Descifrarea textului s-a dovedit destul de problematică şi unele lecţiuni rămân îndoielnice (Fig. 2)[469].

---

tria, „îşi făcu lui două chilii boltite" *(Svo QoXovg KEĂÂicov,* ed. Butler, p. 28, r. 15). Paladie nu precizează destinaţia acestor două chilii, dar dacă Ammun a construit două, a făcut-o cu siguranţă pentru că dorea să aibă una doar pentru rugăciune. Terapeuţii lui Filon aveau şi ei, în sălaşurile lor, câte o cameră rezervată activităţilor religioase, în care nu mâncau niciodată *(Contempl.,* 25, Daumas-Miquel, Paris, 1963, p. 94-95).

469. Reproducem aici textul după ediţia făcută în colaborare cu R-Kasser (pe care l-am avut ca asociat în campania de săpături din martie-aprilie 1965), a inscripţiilor copte descoperite în această mănăstire (47 în total), în *Kellia I.* Aceasta este inscripţia cu nr. 1, în lista noastră. Am semnalat deja foarte pe scurt această inscripţie şi importanţa ei pentru istoricul „rugăciunii lui lisus", în *CRAIBL,* anul 1965, p. 223-224. (Pt. trad. rom., vezi Anexa, p. 325

igura 1 - sala m

nişa cu crucea pictată şi cu Hristos binecuvântând

care se află inscripţia despre „Rugăciunea lui Iisus"

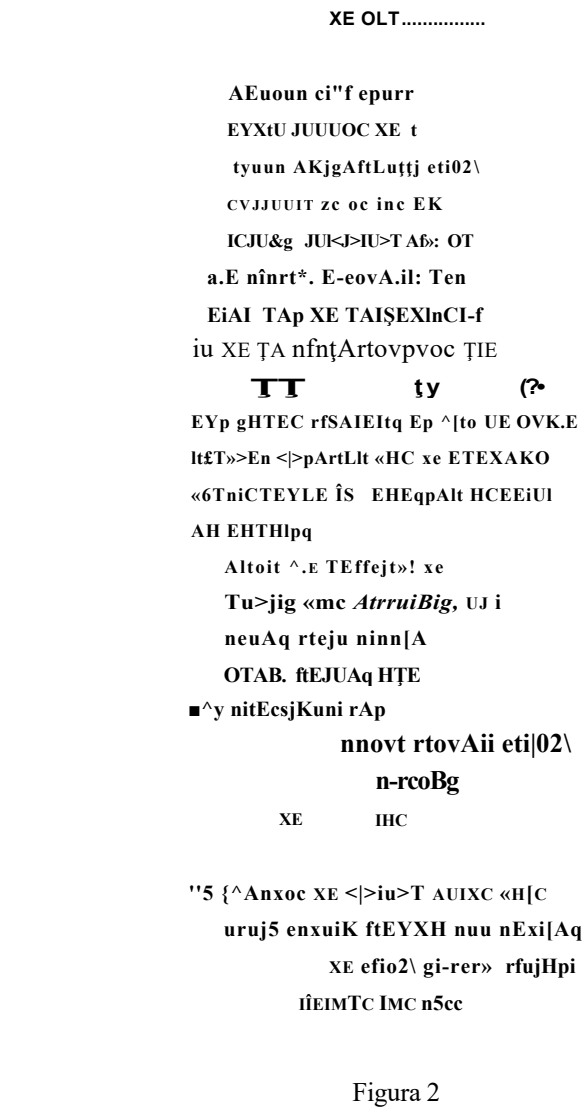
XE OLT.....
AEuoun ci"f epurr
EYXtU JUUUOC XE t
tyuun AKjgAftLuţţj eti02\
CVJJUUIT zc oc inc EK
ICJU&g JUl<J>IU>T Aß»: OT
a.E nînrt*. E-eovA.il: Ten
EiAI TAp XE TAIŞEXlnCI-f
iu XE ŢA nfnţArtovpvoc ŢIE
EYp gHTEC rfSAIEItq Ep ^|to UE OVK.E
lt£T»>En <|>pArtLlt «HC xe ETEXAKO
«6TniCTEYLE ÎS EHEqpAlt HCEEiUl
AH EHTHlpq
Altoit ^.E TEffejt»! xe
Tu>jig «mc AtrruiBig, UJ i
neuAq rteju ninn[A
OTAB. ftEJUAq HŢE
■^y nitEcsjKuni rAp
nnovt rtovAii eti|02\
n-rcoBg
XE IHC
''5 {^Anxoc XE <|>iu>T AUIXC «H[C
uruj5 enxuiK ftEYXH nuu nExi[Aq
XE efio2\ gi-rer» rfujHpi
ÎÎEIMTC IMC n5cc

Figura 2

Un f j[470] a dit:
Si Ies
.iemons s&ment[471] ea nous en
disant: Si tu cries
constamment « Seigneur Jesus! », tu
ne pnes pas le Pere ni i'Esprit saint.
Nous
savuns, en etfet, que cette autre semaitle est
celie des tout-ruses ţui ensemencent(:*) le tout-
debiteur(?), entrepreuant de i'intenroger pour se
m[o-quer de ceux qui (sont) dans le nom [de
Jesus, afin de perdre ceux qui croi[ent en son
nom. Ils ne savent rien du tont. Mais nous,
nous savons que, si [nous prions Jesus, nous
prions Ie [Pere avec Im et 1 fîsprpt saint du
P£re Iui-m6me ^vec lui. £)u'il n'arrive pas, en
e5et, que nous divi[sions la Trinite divine (et)
sainte! Mais ii convieut de prier (ainsî): si nous
tisons «Le Christ Jesus», nous disons < *i.e* Fils
de Dieu Je Pere » (et) nous disons < Le Pere du
Christ Jesu[s ». Et, en achevant toute pri^xe
a[vec lui, uous disons: « Par ton u|nt-que Fils
Notre Seigneur Jestts le Canst».

Figura 3

470. Cuvânt lipsă, datorită dezlipirii tencuielii pe care este pictată in scripţia. S-ar putea completa, probabil, cu ****«-, „un bătrân"; textul ar •ncepe astfel prin formula iniţială obişnuită a apoftegmelor.

471. Cf. *Mat.* 13,25; imaginea seminţei aruncate în noi de diavol, pen-fcu a desemna astfel gândurile pe care ni le strecoară, mai ales pe cele care 'au înfăţişarea unor bune intenţii, este foarte des folosită în *Apophtegmes,* [ct]- *Arsenic \l,PG* 65, 89 C; vezi şi Matoi 4, *ibid.* 289 D. (Pt. trad. rom., [Ve]zi *Pateric,* ed. cit., p. 15 şi 145 - N. tr.).

Acest text aduce, după opinia noastră, o mărturie remarcabilă cu privire la rugăciunea numită „a lui Iisus". Nn avem nici o îndoială, după cum a arătat şi R.P. Hausherr[472]. că „rugăciunea lui Iisus" nu este decât o formă printre altele a rugăciunii de tip *monologistos,* care consta în repetarea unei formule simple, în general provenită din Scriptură, cu scopul de a aşeza sufletul într-o stare de rugăciune continuă[473]. Deosebirea constă în faptul că această rugăciune comportă ca element de bază repetarea numelui lui Iisus. Forma ei dezvoltată, aşa cum s-a răspândit în Biserica Ortodoxă mai ales începând cu secolul al XlV-lea şi până în zilele noastre, este: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul" (acest ultim cuvânt putând fi omis), formulă care leagă în mod liber *Matei* 9, 27 şi *Luca* 18, 13. Cele mai vechi mărturii de care dispunem cu privire la practica invocării neîncetate a numelui lui Iisus par a urca până în secolul al V-lea: Diadoh al Foticeei o menţionează în repetate rânduri şi este de remarcat că la el formula are aceeaşi formă ca cea din inscripţie (rândul 6), fiind adică redusă la termenii „Doamne Iisuse!": „Căci el are atunci harul însuşi, care cugetă împreună cu sufletul *{ov^eXezâoav)* şi strigă împreună cu el: «Doamne Iisuse!» (KCM *ovŢKpăţovGav td Kvpie 'Iîjaov).* Căci harul învaţă sufletul cum învaţă mama copilul, străduindu-se împreună cu el să spună cuvântul «tată», până când îl aduce la deprinderea de a rosti limpede, în loc de altă gângureală

472. Vezi opera citată mai sus, n. 453.

473. Exemplul cel mai cunoscut este redat de Cassian, în *Conferences* X, 10 (Ed. Pichery, „Sources chretiennes", 54, p. 85-90): repetarea neîncetată a *Ps.* 69, 2/69, 1: „Deus in adiutorium meum intende. Domine ad adiuuandum mihi festina." (Pt. trad. rom., vezi *st-*Ioan Cassian, *Convorbiri duhovniceşti,* ed. cit., p. 483 -N. tr.).

copilărească, numele tatălui, chiar când doarme"[474]; utilizarea termenului *jj.£Aexăv,* care trebuie înţeles cu sensul lui biblic, curent în literatura monastică timpurie[475], şi comparaţia folosită de Diadoh arată suficient de clar că avem de-a face cu un exerciţiu bazat pe repetiţie şi că această repetiţie trebuie să devină continuă: *ănavaxaq eniKaXeîaGai xov Kvpwv 'I-qaovV[1b],* detaliu important, căci îl putem regăsi şi în inscripţia coptă (rândul 6), eqjuiMiT, „neîncetat". De asemenea, s-a mai observat că Diadoh foloseşte verbul „a striga" *(icpăţeiv)* „Doamne Iisuse!" - acelaşi termen întrebuinţat şi în iscripţia cu verbul Sw ebol (rândul 5); această expresie s-a păstrat în uzul curent până la marea răspândire a „rugăciunii lui Iisus" din secolul al XIV-lea[477]. Inscripţia vorbeşte aşadar despre „rugăciunea lui Iisus" în termenii tehnici care i-au rămas caracteristici de-a lungul întregii sale istorii: „Dacă strigi neîncetat «Doamne Iisuse!»..."[478]

---

474. *Chapitres gnostiques,* 61, ed. E. Des Places, *Sources chretiennes,* 5 bis, p. 121, 3-8. Câteva rânduri mai sus, în acelaşi capitol, Diadoh dă aces tui exerciţiu numele de f| *xox*> Kvpiot) ^ITIOOU u.vfpr| *(ibid,* p. 120 -19-20). (Pt. trad. rom., vezi Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic despre via ţa morală, despre cunoştinţă şi despre dreapta socotealã duhovnicească, împărţit în 100 de capete, 61,* în *Filoc. rom. I,* trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, Buc, 1993, p. 440-441 - N. tr.).

475. Cf. H. Bacht, *„Meditari" in den Itesten M nchsquellen,* în *Geist undLeben,* 28, 1955, p. 360-373.

476. *Chapitres gnostiques,* 85, E. Des Places, p. 144, 15-145, 1. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p. 459-460 - N. tr.).

477. La Nichifor Athonitul, bunăoară: *5âq amâ* (= „Despre Minte") *ro Kvpie 'Iriaov Xpiare, Yîe xov Qeov, eXer]a6v pe-* rai *{tiaaca* To°wo *âvx' ăXXriq evvoiag năvzote evSov (5oăv(Cuvânt despre trezvie *i despre paza inimii, PG* 147, 965, A-966).

478. Alte pasaje la Diadoh, despre „rugăciunea lui Iisus": cap. 88 la starŞit, „având în inimă neîntreruptă pomenirea Domnului Iisus" (p. 148,

în secolul al V-lea mai putem afla aluzii la „rugăciunea lui Iisus" şi în *Scrisorile* iui Nil, care îndeamnă în nenumărate rânduri la invocarea neîntreruptă şi repetată a numelui lui Iisus[479]. în secolul următor, regăsim îndemnul la monahii din pustia Gâzei, Varsanufie şi Ioan[480], precum şi într-un document provenit din acelaşi mediu: *Viaţa Sfântului Doi/tei[4]"; iar* în secolul al VH-lea, în binecunoscutul text al lui Ioan Scărarul[482]. Inscripţia de la Kellia se poate deci încadra într-o tradiţie foarte puternică, remarcabil fiind faptul că prezintă „rugăciunea lui Iisus" în forma ei cea mai simplă, esenţială: „Doamne Iisuse!" Demne de atenţie mai sunt şi expresiile din rândurile 13-15: „cei care (sunt) în numele lui Iisus" corespunzând sintagmei greceşti ev *xâ 6v6jj.ari rov 'Irjoov,* iar „cei care cred în numele Lui" putând fi apropiată

25-26); cap. 97, „cel ce vrea, prin urmare, să-şi curăţească inima să o încălzească necontenit cu pomenirea Domnului Iisus, neavând decât acest cuget şi acest lucru *(jieXerrj),* fără încetare" (p. 159, 19-21).

479. *Scrisori,* II, 140 *(PG* 79, 260 AB), 214, pentru alungarea gându rilor necurate, recurge la „chemarea numelui de preţ al lui Iisus" *(ibid.* 312 CD); III, 278, „zi şi noapte să te înarmezi cu pomenirea Mântu itorului nostru şi cu strigarea arzătoare a numelui Său adevărat" *(ibid.* 521 B).

480. *Questions et reponses,* 304, ed. Schoinas, Volo, 1960, p. 174 („Nouă, celor slabi, nu ne este dat decât să alergăm la adăpostul numelui lui Iisus"). (Pt. trad. rom., vezi Sfinţii Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhov niceşti,* 304, în *Filoc. rom. XI,* trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1990, p. 327, n. tr.)

481. § 10, ed. Regnault şi De Preville, *Sources chretiennes,* 92, p. 138-139 (text citat mai jos, p. 252).

482. *Scara,* 27, PG 88, 1112 C. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.,* p. 471 şi urm., resp. p. 385 şi urm. - N. tr.) După Ioan Scărarul dar la o dată dificil de precizat, cele două centurii atribuite lui Isihie sunt un alt document deosebit de important pentru „rugăciunea lui Iisus *(PG* 93, 1480 D -1544 D). (Vezi, în lb. română, în *Filoc. rom. IV,* trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Harisma., Buc, 1994, p. 57 şi urm. - N. tr.)

de / *Ioan* 3. 23 şi 5, 13; ambele exprimă credinţa în puterea mistică a Numelui, subiacentă acestei forme de rugăciune[4]". Din ce epocă ar putea proveni inscripţia? Nu este datată, dar indicii putem depista la alte inscripţii dintr-o încăpere alăturată care ţine, asemenea acesteia, de partea vestică a mănăstirii[484]. Aceste date sunt cele ale morţii călugărilor, consemnaţi nominal şi sunt socotite ori după era lui Diocleţian, 432, 445, 452, 455, ori după era noastră, 716, 729, 736 şi 739. Toate se situează, prin urmare, în prima jumătate a secolului al VUI-lea. Aici ar fi, probabil, un *terminus ad quem* pentru inscripţia despre „rugăciunea lui Iisus". într-adevăr, ştim de la geograful arab Ya'qubi, că în secolul al IX-lea mănăstirile erau deja abandonate şi nelocuite[485]. Iar *terminus a quo* este fixat de reconstruirea mănăstirilor de la Kellia şi de la Ouadi Natrun, vechea Schetie, care a început sub patriarhul Beniamin, încheindu-se în jurul lui 640[486]. Inscripţia aparţine ultimei stări a sălii în care se găseşte şi

---

483. Acest tip de rugăciune este larg răspândit în istoria religiilor: vezi textele despre *dikhr-ul* musulman, citate de J. Gouillard, *Petite Philocalie de la priere du coeur,* Paris, 1953, p. 317 şi urm. şi L. Gardet, *Themes et textes mystiques,* Paris, 1958, p. 145 şi urm., sau cele despre *nembutsu-ul* budist, citate de cel din urmă, *ibid.,* p. 125 şi urm.

484. Această sală, care are în plan nr. XXVII, a furnizat ea singură jumătate din inscripţiile descoperite. Inscripţiile datate poartă, în publi caţia citată (p. 234, n. 452), nr. 25 şi 26; inscripţia cu nr. 14 conţine şi ea o dată, căreia îi lipseşte, din păcate, cifra sutelor.

485. G. Wiet, *Ya'kubl Lespays* (în *Textes et traductions d'auteurs orientam ,* I), Cairo, 1937, p. 200-201; text ed. F. Wiistenfeld, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum,* voi. 7, Leyde, 1892, p. 342. Vezi şi mărturiile aduse de Bakri, ed. De Slane, *Description d'Afrique Septen trionale,* ed. a Ii-a. Alger, 1913, p. 7-8; text, Alger, 191*1,* p. 2. Am citat aceste texte în *Kellia I (Histoire du site de Kellia).*

486. Cf. *Histoire des Patriarches coptes d'Alexandrie,* ed. B. Evetts, *Pairologia Orientalis,* I, p. 500. Mănăstirile fuseseră distruse în epoca Patriarhului Damian (578-604), cf. *Ibid.,* p. 490. Texte citate *în Kellia I.*

care poartă urmele mai multor stări anterioare; este foarte probabil ca în epoca aceea începerea să-şi fi dobândit starea defintivă. Deci textul a fost scris cam între mijlocul secolului al VH-lea şi mijlocul secolului al VIII-lea.

Exista prin urmare la Kellia, între secolele al Vll-lea şi al VIII-lea, un monah care săvârşea în această încăpere „rugăciunea lui Iisus". Alte inscripţii înregistrate aici aduc dovezi ale acestei evlavii. La aproximativ 2 m de inscripţia mare pe care am studiat-o, dar pe peretele nordic, în partea de vest a camerei, este trasată tot cu litere roşii, asemnătoare celor din precedenta, o scurtă inscripţie:

ÎHC* nxc *nipAir
ffOVXAI

adică: „Iisus Hristos, numele mântuitor" (lit. „de mântuire")[487]. Această expresie formulează chiar învăţătura despre „rugăciunea lui Iisus", bazată pe încredinţarea că numele lui Iisus are putere mântuitoare[488]. Pe acelaşi zid, tot cu vopsea roşie, a fost descoperită o altă inscripţie:

«A.6c «Se ***epott***

„Dumnezeul meu, Iisuse, ajută-ne!"[489] - reprezentând una dintre formulele cele mai răspândite ale „rugăciunii lui Iisus", în care chemarea „Domnului Iisus" este însoţită de un apel la ajutor, *fior/Bei* sau *fioijOriaov,* „ajută-ne", alternând cu *£Ă£î]crov,* „miluieşte-ne"[490].

---

487. Inscripţia cu nr. 3, în publicaţie.

488. Vezi textele din *Virtuţile luiMacarie,* citate mai jos, p. 248-249, unde această expresie revine frecvent.

489. Inscripţia cu nr. 6, în publicaţie.

490. Cf. Hausherr, *op. cit.,* p. 194-195.

Inscripţia de faţă este deosebit de preţioasă, căci nu există, după ştiinţa noastră, o altă mărturie epigrafică despre .rugăciunea Jui Iisus"[491]; în plus, ca orice indiciu epigrafic, prezintă avantajul de a avea un caracter direct şi imediat. Ea întruneşte şi confirmă - din alte izvoare scrise - informaţiile pe care le avem despre practicarea „rugăciunii lui Iisus" de către monahii copţi.

Cele mai importante se pot găsi într-o culegere intitulată „Fragmente din virtuţile dreptului şi marelui nostru părinte Avva Macarie", despre originea şi datarea căreia nu avem cunoştinţe precise[492]. Este vorba despre o compilaţie unde se regăsesc câteva dintre apoftegmele lui Macarie, cunoscute din marile colecţii de *Apophtegme,* câteva pasaje înrudite literaturii pseudo-macariene şi alte numeroase texte de origine necunoscută. Data la care a fost alcătuită această compilate pare a se situa între secolele al VlII-lea şi al X-lea[493]. Textul cel mai remarcabil este relatarea unui dialog

---

491. Unele inscripţii de la Baouât ar putea fi totuşi interpretate în acest sens, cf. săpăturilor lui J. Cledat, capela XVIII, inscripţia nr. VI („Iisuse Hristoase, păzeşte-mă pe mine, Phib smeritul"), nr. XIII („Iisuse Hristoase, ajută-mi mie? "), nr. XXI („Iisuse Hristoase, Doamne, Doam ne") *Memoires d'IFAO,* XII, Cairo, 1906, p. 95, 97 şi 98; săpăturilor lui J. Maspero, inscripţiile nr. 462 („Iisuse Hristoase!"), nr. 463 („Iisuse Hris toase! Iisuse Hristoase!"), nr. 464 („Iisuse Hristoase! Iisuse!"). Inscrip ţiile datate de la Baouât provin din secolul al VlII-lea.

492. Textul în limba coptă a fost editat de E. Amelineau, în *Annales du Musee Guimet,* 25, Paris, 1894, p. 118-202. Interesul acestui text pen-fru istoria „rugăciunii Iui Iisus" a fost deja semnalat de J. Gouillard, *op.* [c]*'t-,p.* 66-70."

493. Textul este păstrat în *Vat. copt. 64,* a cărui scriitură pare a fi din secolul al X-lea. Acelaşi manuscris conţine şi *Viaţa Sfântului Macarie,* atribuită lui Serapion de Thmuis (ed. Amelineau, *ibid..* p. 46-117), pe care unele indicii ne invită să o plasăm în secolul al VlII-lea. Culegerea [de] *Virtuţi* nu pare a fi anterioară acesteia.

dintre Macarie şi avva Pimen[4D4]: „Bătrânul mi-a spus: îmi amintesc că în copilărie, pe când eram în casa tatălui meu, femeile bătrâne şi cele tinere aveau aproape tot timpul in gură ceva de mestecat şi mestecau tot mereu, pentru ca acea gumă[495] să le îndulcească gâtul, saliva şi mirosul neplăcut al gurii, să le împrospăteze ficatul şi toate viscerele. Dacă acea gumă, lucru material fiind, putea să-i îndulcească astfel pe cei care o mestecau, cu atât mai mult hrana vieţii, fântâna mântuirii, izvorul de ape vii, dulceaţa tuturor dulceţilor, Domnul nostru Iisus Hristos, El, de al cărui nume binecuvântat şi nepreţuit[496], atunci când îl aud rostit de gura noastră, toţi demonii se risipesc ca fumul: acest nume binecuvântat, dacă îl rumegăm şi îl mestecăm fără încetare, deşteaptă mintea, vizitiu al sufletului şi al trupului nostru, alungă toate gândurile necurate de la sufletul cel nemuritor şi îi descoperă lucruri cereşti dar, mai ales, i-1 dezvăluie pe Cel carele este în ceruri, pe Domnul nostru Iisus Hristos, împărat al împăraţilor, Domn al domnilor, răsplată dumnezeiască a celor ce-L caută din toată inima."[497]

---

494. *Op. cit.,* p. 133-134. Preluăm traducerea lui Amelineau, corec tând-o pe alocuri.

495. Nu ne luăm îndrăzneala de a traduce, ceea ce ar fi mai expresiv, *chewing-gum*\

496. e*i J A.IHOTT , echivalentul grecescului *rifxiog,* aplicat numelui lui Iisus, în scrisoarea lui Nil, II, 214, citat mai sus, n. 479.

497. Alte pasaje, *ibid.,* p. 142 (a chema far? încetare numele Dom nului nostru Iisus Hristos); p. 152 (a rumega neî icetat, ca o oaie, numele cel binecuvântat al Domnului nostru Iisus Hristos); p. 153 („Nici o cu getare nu face cât numele izbăvitor şi binecuvântat al Domnului nostru Iisus Hristos, păstrat cu sfinţenie în tine, mereu "'... A fi „neîncetat în nu mele mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos", «i»p*.n norxii, cum apare în inscripţia nr. 3 de la Kellia, citată mai sus, p. 247); p. 160 (‚Ja aminte la numele Domnului nostru, Iisus Hristos, cu inima smerită, fa-L să ţâşnească de pe buzele tale şi trage-L apoi la tine; să nu ţi-L în-

Acest text împreună cu alte câteva, provenite din aceeaşi culegere sau din alte surse cam din aceeaşi epocă[49]*, descriu în termeni deosebit de exacţi „rugăciunea lui Iisus". Inscripţia de la Kellia nu oferă o descriere atât de detaliată, dar formulează esenţialul, adică repetarea neîncetată a chemării „Doamne Iisuse!"

Elementul cu totul nou pe care îl cuprinde, în schimb, este redarea unei obiecţii la adresa „rugăciunii lui Iisus" şi răspunsul dat acesteia. Se atestă, prin urmare, nu numai că săvârşirea „rugăciunii lui Iisus" era răspândită printre monahii copţi, ci şi că era obiect de cotroversă. Obiecţia, prezentată ca o sugestie a diavolilor, arată că, invocându-L *neîncetat* pe Domnul Hristos, nu se mai pot chema şi celelalte persoane ale Sfintei Treimi, Tatăl şi Duhul Sfânt. Răspunsul constă în aceea că Treimea este indivizibilă; astfel, atunci când chemăm pe Fiul, chemăm în mod necesar, prin El şi împreună cu El, pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt.

---

tipăreşti în minte sub forma vreunei figuri, ci chemă-L cu toată grija: Doamne, Iisuse Hristoase, Dumnezeul meu, miluieşte-mă!"); p. 161 („Nu este oare uşor să spui, o dată cu fiecare respiraţie: Iisuse Hristoase, Dumnezeul meu, fie-ţi milă de mine; binecuvântat eşti, Doamne, Iisuse, ajută-mă",Aptil0H«Mem... Să ne „menţinem mereu în acest nume mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos"); p. 163 (un bătrân bolnav avea darul chemării neîncetate a „numelui binecuvântat şi mântuitor al Domnului nostru Iisus Hristos" şi care, „ţinându-se mereu cu această dulce hrană, care este pomenirea numelui Domnului nostru Iisus Hristos", a fost dăruit cu vederea lui Hristos).

498. Vezi *Vie des saints Maxime et Domece,* atribuită avvei Psihoi, [e]d. Amelineau, *ibid.,* p. 310: „De-atâtea ori ţi-am tot zis, frate Psihoi: fie [Ca] Şezi aici cu noi, fie că eşti la tine, cheamă neîncetat izbăvitorul nume [a'] Domnului nostru Iisus Hristos... De acum înainte să fii deci foarte [ate]nt şi să nu mai uiţi numele mântuitor al Domnului nostru Iisus Hris-

Nu avem cunoştinţă de vreo critică adusă.„rugăciunii lui Iisus" înainte de marea controversă isihastă din secolul al XlV-lea, iar criticile de atunci par a fi destul de diferite de cea formulată aici. Călugărilor care practicau această formă de rugăciune, Varlaam le reproşa mai ales „omphalopsihismul", care viza tehnica respiratorie legată pe atunci de „rugăciunea lui Iisus" şi care urmărea „unirea minţii cu inima"[499]; le mai reproşa şi pretenţia că ar vedea în chip sensibil lumina dumnezeiască[500]. Dar nicăieri nu vedem să-i fi acuzat de lipsă de evlavie faţă de Tatăl şi de Duhul Sfânt, datorată unui ataşament exclusiv faţă de „rugăciunea lui Iisus"[501]. Deci inscripţia de la Kellia ne învaţă că, mult înainte de epoca isihasmului, „rugăciunea lui Iisus" fusese deja obiect al unor critici şi ne face cunoscută o obiecţie la adresa ei care până în prezent nu fusese, cred, atestată[502].

---

tos, ci cheamâ-1 din toată inima ta, fără oprire." în *Viaţa lui Macarie (ibid,* p. 93) sfântul, atacat de demoni, strigă: n*5c FSc «.pi&oHetir epon „Doamne Iisuse, ajută-mă!".

499. Cf. Grigorie Palama, *Deferise des saints hesychastes,* Triada 1, întrebarea 2 şi Triada 1,2,10 (ed. I Meyendorff, Louvain, 1959, p. 70-73 şi 92-95).

500. *Ibid,* Triada I, întrebarea 3, Meyendorff, p. 102-105.

501. După J. Meyendorff, *Introduction ăl'etude de GregoirePala ma,* Paris, 1959, p. 204, Varlaam mai reproşa formulei tradiţionale a „ru găciunii lui Iisus" că nu conţine o mărturisire a dumnezeirii lui Hristos, critică diferită, la rândul ei. de cea redată în inscripţia coptă. Faţă de „rugăciunea lui Iisus" şi-a mai manifestat rezerva, în secolul al XlV-lea, şi un monah pe nume Dionisie, care ar putea fi identificat cu Thekaras (cf. Hausherr, *op. cit.,* p. 265-266 şi J. Leroy, *Dictionnaire de Spiritualite,* III, 452-454); dar acest autor reproşează „rugăciunii lui Iisus" carac terul incomplet, fiind doar o rugăciune de mijlocire şi ia apărarea împo triva ei, rugăciunii de laudă, pe care o consideră superioară.

502. M.H.-C. Puech ne-a atras atenţia că această obiecţie nu este lip~ sită de asemănare cu poziţia lui Origen: el îi critica pe cei care, „în îna-

Răspunsul dat obiecţiei este întru totul conform tradiţiei ‚rugăciunii lui Jisus". Pentru Diadoh. chemarea numelui lui lisus se confundă deja cu exerciţiul numit *\xvr\[ii] rov Beov,* adică cu rugăciunea constând în concentrarea atenţiei, cu ardoare, asupra prezenţei lui Dumnezeu în adâncul inimii[503]; repetarea numelui lui lisus este o modalitate sigură de a păstra în minte „pomenirea lui Dumnezeu": „Când îi închidem minţii toate ieşirile cu pomenirea lui Dumnezeu, ea cere o ocupaţie care să dea de lucru dorinţei ei de activitate. Trebuie să-i dăm deci pe: «Doamne Iisuse!», ca singura ocupaţie prin care îşi poate ajunge deplin scopul. «Căci nimenea nu numeşte Domn pe lisus, fără numai în Duhul Sfânt» *(1 Cor.* 12, 3)"[504]. Acelaşi lucru îl va afirma, ceva mai târziu, şi autorul *Vieţii lui Dositei:* „Neîncetat păzea pomenirea lui Dumnezeu, căci deprinsese de la Dorothei obiceiul de a spune fără încetare «Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!»"[505] Departe de a fi o formă de evlavie particulară faţă de numele lui lisus, după cum arată cei mai

---

rea lor simplitate şi din lipsă de discernământ sau de studiu, se roagă Fiului, când cu Tatăl, când fără Tatăl" *(De Oratione,* 16). Totuşi este un punct de vedere diferit: problema ridicată de Origen are un caracter teologic (orice rugăciune trebuie să fie adresată Tatălui); în vreme ce obiecţia se bazează pe consideraţii strict practice: dacă ne rugăm numai lui Hristos, nu ne mai rămâne timp să ne rugăm şi Tatălui şi Duhului Sfânt.

503. Vezi mai ales cap. 32 şi 97 (ed. Deş Places, p. 102 şi 159-160), unde Diadoh foloseşte în chip echivalent expresiile *]xvT\^ir] mv Qsov* şi *HW)HT\ rov Kvpiov 'Iriaov.* (Pt. trad. rom., vezi Diadoh al Foticeei. *op. cit.*. P. 426-427 şi 471-472 -N.tr.).

504. Des Places, *ibid.,* p. 119. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.* 59, p. 439 ~ N. tr.)

505. Ed. Regnault şi De Preville, *Sources chretiennes,* 92, p. 138-139.

vechi dintre părinţi, „rugăciunea lui Iisus" reprezintă forma cea mai concretă şi mai privilegiată a rugăciunii pe care inima trebuie să o murmure, neîncetat, către Dumnezeul cel Unul în Treime[506].

506. S-ar mai putea apropia de textul inscripţiei de la Kellia, o glosă a lui Evagrie la Psalmul 37,22 / 37, 21-22, unde nu este vorba chiar despre „rugăciunea lui Iisus", ci de o formulă asemănătoare: „«Nu mă lăsa, Doamne, Dumnezeul meu, nu te depărta de la mine. Ia aminte spre ajutorul meu, Doamne al mântuirii mele»: iată un frumos îndemn la rugăciune, căci toată Treimea Sfântă în El se află cuprinsă" *(PG* 12, 1368 D -1369 A, în *Selecta in Psalmos,* publicat sub numele lui Origen, citat de Hausherr, *op. cit.,* p. 192-193). Formula „Treimea Sfântă în el se află cuprinsă" este motivată de tripla invocaţie (textul din Migne cere o mică rectificare, prin adăugarea punctuaţiei între *Kvpie* şi *6 deog nov)*-

*12 Un filosof în pustie: Evagrie Ponticul**

Originar din Pont, Evagrie a compus în deşertul Kelliei din Egipt, unde a trăit la sfârşitul veacului al IV-lea, o operă care a influenţat profund dezvoltarea ascezei creştine, în Orient mai mult decât în Occident. Această operă, păstrată doar parţial în greacă, limbă în care a fost scrisă, şi mai cu seamă în versiuni orientale, este încă greu accesibilă. Am încercat să facem aici o sinteză a ei, urmărindu-i liniile dominante ale doctrinei şi căutând să scoatem în evidenţă articulaţiile existente între principalele ei elemente doctrinare: praktike, *care cuprinde ansamblul de exerciţii ascetice săvârşite de monah în pustie;* gnostike, *al cărei punct culminant este* theologike. *Această învăţătură duhovnicească se situează într-un sistem mai vast, care cuprinde o cosmologie şi o eshatologie. în final am examinat cum se pune problema unei mistici evagriene.*

La vreo 70 de km sud-est de Alexandria, la intrarea în deşertul libian, se afla, încă din a doua jumătate a secolului al IV-lea, o colonie de eremiţi care, împreună cu cea de la Nitria, situată la vreo 20 de km spre nord, şi cu cea de la Schetia, mai îndepărtată, spre sud, alcătuiau gruparea monastică cea mai faimoasă din tot Egiptul Inferior, aceea pe

---

* Textul, uşor modificat, al unei conferinţe susţinute la Societatea »Ernest Renan", la 27 noiembrie 1971.

care *Apophthegmata Patnun-"*[1] a făcut-o cunoscută întregii lumi creştine. Aşezarea monastică la care ne referim era la început doar o anexă a Nitriei şi se numea Kellia, „Chilile"[508]. Călugării trăiau aici în chilii răspândite prin deşertul ce se întinde, uşor vălurit, cât vezi cu ochii; fiecare vieţuia singur, ocupându-se în principal cu rucodelia şi cu meditaţia la cuvântul Scripturii; se întruneau doar la sfârşit de săptămână, la biserică, pentru a lua o masă împreună şi a săvârşi liturghia. Intr-una din aceste chilii sărăcăcioase, făcute din chirpici şi închise într-o curte nu prea mare, a fost alcătuită opera care a exercitat influenţa cea mai profundă asupra dezvoltării ascezei creştine: opera lui Evagrie Ponticul.

Evagrie atinsese deja vârsta de 40 de ani când veni să se stabilească la Kellia, unde avea să rămână până la moartea sa, în jurul anului 399. Despre ce făcuse înainte suntem informaţi succint de Paladie, istoricul monahilor, care a trăit în preajma lui la Chilii, fiindu-i ucenic[509]. Se născuse într-un oraş din Asia Mică, Ibora, din Pont. în această provincie îndepărtată i-a putut cunoaşte de tânăr pe Sfanţul Vasile şi pe Sfântul Grigorie de Nazianz, care se retrăseseră lângă Ibora după încheierea studiilor de la Atena, pentru a petrece câtva

---

507. *Patericul (N.* tr.).

508. După ce, în anul 1964, am identificat acest sit pe teren (cf. *Le site des ,, Cellia " (Basse-Egypte), Revue archeologique,* iul.-sept. 1964, p. 43-50), începând cu 1965 am putut executa mai multe campanii de săpături, mulţumită colaborării domnului F. Daumas, pe atunci director al Institutului Francez de Arheologie Orientală din Cairo. Rezultatele primelor două campanii au fost publicate *{Kellia I, kom 219. Fouill® executees en 1964 et 1965 sous la direction de F. Daumas et A. Guillaumont,* fasc. ML *Fouilles del'IFAO,* voi. XXVIII, Cairo, 1969).

509. *Istoria lausiacă,* cap. 38, ed. C. Butler, *TheLausiac Histoiyof Palladius,* II. Cambridge, 1904, p. 116-123. (Pt. trad. rom., vezi Paladie, *op. cit.,p.* 84-N. tr.).

timp îfi viaţa monahală. Fost-a oare Evagrie călugăr şi în vreo mănăstire a Sfântului Vasile? Aşa s-a afirmat, după Bousset. dar nu avem nici o certitudine în acest sens[510]. Tot ce ştim este că Vasile i-a acordat funcţia de citeţ. Cel pe care 1-a recunoscut el însuşi ca adevăratul său părinte este Grigorie, care îl instrui atât în literatură şi filosofie, cât şi în învăţăturile sfinte. La urmă îl hirotoni diacon, iar când Grigorie fu numit episcop de Constantinopol, în 380, Evagrie îl însoţi; curând se remarcă prin inteligenţă şi măiestrie dialectică în controversele teologice, astfel că, atunci când Grigorie a trebuit să se retragă anul următor, îl încredinţa succesorului său, Nectarie. Cu siguranţă că Evagrie ar fi urmat în cetatea imperială o carieră ecleziastică strălucitoare, dacă o aventură pasională nu i-ar fi modificat, dintr-o dată, destinul: se îndrăgosti de soţia unui înalt demnitar al Curţii, iar ea îi împărtăşi pasiunea; pentru a-şi salva atât libertatea, vădit ameninţată, cât şi sufletul, părăsi îndată Constantinopolul şi se îmbarcă spre Palestina. La Ierusalim fu întâmpinat de Rufîn şi de Melania; la sfatul acestei femei, pe cât de energică pe atât de cultivată, se hotărî să se îndrepte spre Egipt şi să intre acolo în viaţa călugărească.

înainte de a se stabili la Kellia, vreme de doi ani petrecu la Nitria, cum făceau de obicei cei ce doreau să pună început bun vieţii lor monahiceşti, înainte de a pleca în pustie. La sosirea lui în Egipt, încă mai trăiau unii dintre monahii cei rnai prestigioşi. II cunoscu mai ales pe marele Macarie, începătorul vieţii călugăreşti de la Schetia, la chilia căruia Se duse pentru a-1 vizita, străbătând pe joş, prin pustie, cei

---

. 510. W. Bousset, *Apophthegmata,* Tiibingen, 1923, p. 335-336. Cu Pnvire la acest subiect, vezi *Trăite pratique* sau *Le moine* (carte citată mai jos, n. 514), voi. I, p. 23 cu n. 3.

-Jf

aproape 40 km care despart Kellia de Schetia, actualul Ouadi Natrun. La Kellia îl cunoscu pe celălalt iMacarie, Alexandrinul, care, în calitatea sa de preot, se bucura de o anumită autoritate printre călugării din pustie. Cel mai apropiat prieten i-a fost însă Ammona, care era, asemenea lui, un om deosebit de cultivat şi pasionat cititor al cărţilor lui Origen. în jurul lui Ammona şi lui Evagrie s-au strâns câţiva monahi care se deosebeau de ceilalţi - în mare majoritate inculţi - prin gustul pentru speculaţia intelectuală. La un moment dat s-a ajuns chiar la o oarecare ostilitate între cei consideraţi „origenişti" şi cei numiţi „antropomorfişti"; aceştia din urmă, refuzând orice exegeză spirituală, luau la propriu cuvântul Scripturii: „Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său" *{Fac.* 1, 27). Lucrurile au luat o întorsătură tragică atunci când, după moartea lui Evagrie, Teofil, patriarhul Alexandriei, veni în deşert să-i pedepsească pe Ammona, pe fraţii lui - pe care istoria i-a reţinut sub numele de „Fraţii lungi" - şi pe partizanii acestora[5]".

Problema fundamentală care se pune în cazul operei lui Evagrie este de a şti în ce măsură reproduce ea învăţătura tradiţională a „Părinţilor" pustiei şi în ce măsură este rodul unei speculaţii personale, bazată pe vasta cultură filosofică a lui Evagrie, precum şi pe frecventarea asiduă a scrierilor lui Origen. Evagrie însuşi îşi prezintă opera ca pe un rod al învăţăturilor dobândite în pustie: „Vom expune în cele ce urmează de aici înainte, cu privire la viaţa practică şi la viaţa gnostică (adică întreg ansamblul vieţii călugăreşti), nu tot

511. Despre viaţa lui Evagrie la Kellia şi despre rolul său în controversa origenistă, cf. lucrarea noastră *Les „Kephalaia gnostica " d'Evagre le Pontique et l'histoire de l 'origenisme chez les Grecs et chez Ies* 5.V-*riens,* Paris, 1962, p. 51-64.

ceea ce am văzut sau am auzit, ci doar ceea ce am primit de la ei (de la bătrâni) pentru a le transmite şi altora"[512]; conform acestei afirmaţii, el nu face decât să repete în scris ceea ce a învăţat, fiind o simplă verigă în tradiţia pustiei. învăţătura care circula printre monahi era, înainte de toate, una de ordin practic, bazându-se pe cuvânt, dar mai cu seamă pe exemplul personal şi se transmitea sub formă de „apoftegme" - fapte sau pilde ale marilor bătrâni. Evagrie îşi încheie unul din principalele tratate ascetice, *Despre viaţa practică,* printr-o scurtă colecţie de apoftegme, cea dintâi pe care o cunoaştem, introducând-o prin următoarele cuvinte: „Avem trebuinţă să cercetăm şi căile monahilor care ne-au fost înaintemergători în bine şi să ne îndreptăm vieţile după ale acestora"[513]; apoi prezintă câteva cuvinte ale Sfântului Antonie, ale celor doi Macarie şi ale mai multor monahi anonimi; aceste apoftegme nu au decât scopul de a certifica doctrina expusă în carte.

Dar nu suntem obligaţi să-l credem orbeşte când Evagrie se prezintă ca purtător de cuvânt al călugărilor din pustie. E evident, la o analiză mai minuţioasă, că doctrina lui Evagrie cunoaşte două direcţii. Evagrie a fost, fără îndoială, cel dintâi care a dat o formă scrisă învăţăturii orale care se transmitea printre monahii Nitriei şi Schetiei de aproape o jumătate de secol - învăţătură privind mai ales asceza şi ceea ce era considerat a fi război împotriva demonilor, inspiratorii patimilor. Dar, în acelaşi timp, o mare parte din această doctrină este dedicată unor speculaţii, a căror origine savantă se identifică uşor în ansamblu. Nu ne propunem atât efectuarea

512. *Trăitepratique,* prol., § 9, p. 493 din ediţia mai jos menţionată, n.514.

513./ta/., cap. 91, p. 693.

unui studiu al acestor surse, cât alcătuirea unei prezentări sintetice a acestei doctrine. Din păcate. Evagrie nu a făcut nicăieri sinteza gândirii sale pe care o expune cel mai adesea sub forma analitică a unor maxime, pe care le aflăm răspândite în cărţi, situate fiecare la un nivel anume de viaţă spirituală - cea care le-a zămislit. Trebuie să mai adăugăm că această operă, scrisă în limba greacă, s-a pierdut în varianta ei originală, păstrându-se numai în câteva versiuni orientale, mai ales în limbile siriacă şi armeană, multe dintre acestea încă inedite. Dar cu toate că se prezintă sub o formă atât de disparată şi de fragmentară, doctrina lui Evagrie are totuşi o unitate remarcabilă; ea a fost concepută de un spirit dotat cu o vigoare excepţională. Vom încerca să reconstituim aici principalele linii ale doctrinei sale, căutând să scoatem la lumină articulaţiile care ţin la un loc piesele de bază ale acestui sistem[514].

Când tratează principiile şi începuturile vieţii monahale, Evagrie se face ecoul învăţăturii încă de atunci tradiţionale; în acest caz, la influenţa bătrânilor egipteni se adaugă, se pare, şi cea a Sfântului Vasile. Aceste principii sunt expuse în *Schiţa monahicească"[1]'.* însă adevăratul subiect al cărţii este, în realitate, *hesychia,* cuvânt intraductibil care desemnează starea de liniştire desăvârşită în care trebuie să pe-

514. Pentru această expunere, obligatoriu sumară, ne vom folosi în special de cea mai importantă lucrare a lui Evagrie, păstrată în doar două versiuni în limba siriacă şi într-o singură versiune armeană, *Kephalaia gnostica,* pe care noi înşine am editat-o în 1958, în *Patrologia Orientalis,* voi. 28, fasc. I, precum şi de unul dintre principalele sale tratate asce tice, *Trăitepratique* sau *Le moine,* pe care l-am editat de curând, împreună cu Claire Guillaumont, *Sources chretiennes,* 170-171 (Paris, 1971)-

515. Migne, *PG* 40, 1252 D - 1264 C, cu titlul *Renim monachalium rationes.* (Pt. trad. rom., vezi în *Filoc. rom. I,* ed. cit., p. 62 şi urm. - N. tr.)-

treacă monahul, eliberat de toate grijile lumeşti, pentru a se putea dedica, cu o deplină disponibilitate, contemplaţiei-'". A fi monah înseamnă, în mod esenţial, a trăi în *hesychia.* Pentru aceasta, prima condiţie este renunţarea la căsătorie; monahul este, înainte de toate, un celibatar sau, mai precis, un abstinent, iar aceasta mai cu seamă pentru că, după învăţătura paulină (/ *Cor.* 7, 33-34), căsătoria este izvor de împărţire şi de împrăştiere; Evagrie rămâne fidel, în această privinţă, tradiţiei prin care monahismul se leagă de ascetismul primelor veacuri: „Aşa este monahul şi aşa trebuie să fie: să nu aibă femeie, să nu nască fii sau fiice (cf. *Ier.* 16, 1-4)..., ci trebuie să fie ostaş al lui Hristos, nepământesc, fără grijă, în afară de orice gând şi faptă de câştig"[517]. Dar abstinenţa nu este decât unul dintre aspectele unei mai generale înfrânări, având ca obiect tot ce ţine de lumesc: „Aşa să fie monahul, lepădând mai ales toate cele materiale ale lumii acesteia şi zorind spre câştigurile cele frumoase şi bune ale *hesychia-ei'"m.* Aşadar, monahul trebuie să renunţe la toate lucrurile acestei lumi şi să trăiască în sărăcie; să nu se lase amăgit de falsele pretexte ale milosteniei sau ale ospitalităţii, pentru a strânge mai mult decât are nevoie, ci să renunţe la tot, dintr-o dată, fără a-şi păstra nimic pentru viitor; să trăiască într-o totală „negrijă" şi, tocmai pentru că lucrurile din această lume sunt un izvor de griji, să renunţe la ele pentru a-şi asigura *hesychia.* Tot în acest scop trebuie să se despartă şi de tovărăşia oamenilor ..trupeşti", care trăiesc în mijlocul frământărilor lumeşti, să se rupă chiar şi de afecţi-

516. Cf. titlul complet al versiunii româneşti: *Schiţa monahicească în [c]are se arată cum trebuie să ne nevoiţii şi să ne liniştim,* vezi *ibid.* (N. tr.).

517. *Bases....* § 2, 1253 B. (Pt. trad. rom., vezi *Schiţă monahiceas-*"—•ed. cit., p. 62-63,-N.tr.).

■[s]iS. *Ibid.*

unea rudelor sau prietenilor, să evite întâlnirile dese cu ei. ca nu cumva, prin aceasta, să fie atras în grijile lor. Rupându-se de pâităşia oamenilor, monahul va lua calea pustiei, împlinind astfel nu doar „renunţarea", ci şi *anahoreza:* „Aşadar caută locurile netulburate şi singuratice"[510]. Dar, după ce a ajuns în deşert, tot mai are trebuinţă să se ferească de orice sursă de tulburare sau de îngrijorare, să evite întâlnirile dese cu fraţii care şi-au adus cu ei, în pustie, duhul lumii, şi ale căror cuvinte pot fi pricină de sminteală; chiar şi cu cei care sunt într-adevăr înduhovniciti se cuvine ca întâlnirile să nu fie nici prea dese, nici prea lungi. Pe monahul vizitat prea adesea, Evagrie îl sfătuieşte să se mute într-alt loc, să se „înstrăineze", să practice *xeniteia,* pentru a-şi putea păstra *hesychia:* „Fă-te ca un neguţător priceput, care le cearcă pe toate cele în funcţie de folosul lor pentru *hesychia* şi pe toate căile pune stăpânire pe cele de folos acestui scop"[520]. Dar această pricină nu trebuie folosită ca pretext pentru vagabondaj; monahul să nu-şi părăsească chilia decât în condiţii cu totul excepţionale; el este asemenea vinului într-un vas: stând nemişcat, se aşează şi devine limpede; dar dacă e mutat mereu încoace şi încolo, se tulbură, arătând urâciunea drojdiilor[521]; în aceast punct, învăţătura lui Evagrie este întru totul conformă celei a monahilor egipteni, care nu au fost niciodată adepţii monahismului itinerant, aflat la mare cinste printre sirieni. Pentru el, *hesychia* se confundă

519. *Ibid.,§* 6, 1257 C.

520. *Ibid.,* 1257 B. Cf. articolul nostru, *Le depaysement comme forme d'ascese dans le monachisme ancien, Annuaire (1968-1969) de l'Ecole pratiqne des Hautes Etudes,* secţiunea a V-a, Sciences Religieuses, Pa* ris, 1968, p. 31-58.

521. *Ibid.,* § 8, 1260 C. Comparaţie analogă cu apa care, lăsată să stea nemișcată, se limpezește - într-o apoftegmă anonimă, Nau 134, *Re~ vite de 1'Orient chertien,* 3 (13), 1908, p. 47.

cu rămânerea in chilie. Pentru a-şi putea înfrânge ispita de a ieşi din chilie şi pentru a-şi cultiva virtutea „răbdării", *hypomone,* monahul se va îndeletnici fără încetare cu lucrarea mâinilor, prin care îşi asigură cele necesare traiului, iar mintea şi-o va ocupa cu gândul morţii, al judecăţii şi al pedepselor făgăduite păcătoşilor; astfel se va lăsa pătnms de ideea deşertăciunii celor lumeşti, dobândind virtutea perseverenţei, prin hotărârea de a nu-şi părăsi chilia[522].

Aşadar, primele demersuri ale călugărului au, toate, menirea de a-1 aşeza şi de a-1 stabili în *hesychia* care, după cum o descrie Evagrie, corespunde destul de bine cu modul de viaţă semi-anahoretic al monahilor de la Kellia. Dar dacă *hesychia* este o condiţie favorabilă, chiar necesară contemplaţiei, ea nu poate fi o condiţie suficientă. Pentru a ajunge la contemplaţie, trebuie să se fi lepădat de patimi, să fi atins stadiul numit de Evagrie, prin reluarea unui termen din limbajul stoicilor, *apatheia,* nepătimirea. Or, monahul care a părăsit lumea şi trăieşte în singurătatea pustiei, să fie el prin aceasta eliberat de patimi? Evagrie era foarte departe de o psihologie atât de sumară; el însuşi le atrăgea ucenicilor atenţia asupra iluziei că, o dată ajunşi în deşert, orice luptă s-ar încheia[52]". Liniştirea externă, *hesychia,* nu duce *ipso facto* la pacea lăuntrică, a nepătimirii, aceasta fiind cu mult mai greu şi mai anevoios de câştigat. între cele două avem de-a face cu ceea ce Evagrie numeşte, tot printr-un termen intraductibil, *practike;* el defineşte aceasta ca „metoda duhovnicească de curăţire a părţii pătimaşe a sufletului"[524]. Ea presupune că *hesychia* a fost deja dobândită şi tinde spre

522. *Ibid.,* §9. 1261 AD.

523. *Ibid.*, § 6, 1257 C.

524. *Trăite pratique,* cap. 78, p. 667; despre *practike,* istoria terme nului şi noţiunea care fac subiectul **principal** al cărtii, vezi *Introducerea.* P. 38-63.

nepătimire ca spre o împlinire a ei. Aici zăboveşte Evagrie,, cel mai mult, pentru că învăţătura sa este adresată în principal sihastrilor. Monahul care s-a retras din lume nu mai are de luptat cu oamenii şi cu frământările lor; el întâlneşte alţi adversari, mai redutabili, care sunt demonii. Conform unei concepţii comune întregului monahism timpuriu, exprimată mai cu seamă în *Vita Antonii,* pustia este tărâmul demonilor, iar călugărul care îşi asumă o astfel de vieţuire îi înfruntă[5]-[5]. Războiul duhovnicesc este conceput în primul rând ca război împotriva demonilor. La drept vorbind, pentru Evagrie lucrurile stau peste tot aşa; diferenţa e că în lume sau chiar la aşezămintele cenobitice demonii se războiesc prin intermediul altor oameni, în vreme ce cu sihastrii se luptă direct[526], în acest caz armele lor sunt gândurile. Căci, vieţuind departe de „lucrurile" lumii, monahul se sustrage de sub influenţa lor, dar nu se sustrage „gândurilor" provocate îndeosebi de amintirea acestor lucruri. Cuvântul „gând", *logismos,* are, cel mai frecvent la Evagrie, un sens peiorativ care s-a menţinut, după el şi sub influenţa lui, în literatura ascetică; „gândul" este, în general, un gând rău, pentru că este instrumentul de care se slujeşte demonul pentru a declanşa patima în pustnic, aşa cum se slujeşte de „lucruri" - prin care trebuie să înţelegem atât persoane cât şi obiecte - pentru a-i ispiti pe cei care trăiesc în lume: „Cu cei lumeşti, demonii se luptă folosind-se cu precădere de lucruri; dar cu monahii, cel mai adesea se luptă prin gânduri, lucru rile lipsind, de vreme ce trăiesc în pustie."[527] Concret, gândul

525. Cf. L. Bouyer, *La vie de Saint Antoine,* Paris, 1950, p. 103-106, şi A. şi C. Guillaumont, articolul *Demon,* în *Dictionnaire de spiritualite,* voi. 3, Paris, 1954, col. 190-191. ldeea se sprijină pe o concepţie despre deşert foarte veche, împărtăşită atât de semiţi cât şi de egipteni.

526. *Trăitepratique,* cap. 5, p. 505.

527. *Ibid.,* cap. 48, p. 609.

şi demonul se identifică la Evagrie în aşa măsură, încât nu de puţine ori se întâmplă să-i folosească indistinct. Lupta pe care o are de dus sihastrul împotriva propriilor gânduri - şi în aceasta constă în principal starea de *practike* - nu reprezintă decât aspectul psihologic al războiului purtat pe plan ontologic între suflet şi demoni. Dar pentru Evagrie cele două planuri nu sunt disociate: demonul, prin gândul pe care-l insinuează, irupe chiar în viaţa sufletului.

Cea mai mare parte a cărţilor ascetice scrise de Evagrie - *Despre viaţa practică, Atirrheticos, Capetele despre deosebirea patimilor şi a gândurilor, Despre opt gânduri ale răutăţii* - este consacrată unei analize a gândurilor[528]. Acestea sunt clasificate în opt gânduri mai cuprinzătoare: „Opt sunt de toate gândurile generale, care cuprind toate gândurile: cel dintâi este al lăcomiei, după care vine cel al desfrânării, al treilea este al avariţiei, al patrulea, al tristeţii, al cincilea, al mâniei, al şaselea este al acediei, al şaptelea, al slavei deşarte, iar al optulea, al mândriei"[529]. Lista aceasta este cea dintâi stabilită sub o formă fixă şi închegată (doar mânia şi întristarea apar inversate, în unele variante), iar prin intermediul lui Cassian, care a reţinut-o întocmai, şi a Sfanţului Grigorie cel Mare, care a redus-o la şapte termeni, eliminând mândria, ea stă la originea listei celor şapte păcate capitale[530]. Viciile acestea nu sunt lipsite de legătură între ele, iar în anumite situaţii chiar se presupun reciproc: din lă-

528. *Antirrheticos* se păstrează numai în limbile siriacă şi armeană; ed. versiunii siriace cu retroversiune în limba greacă, W. Frankenberg, *Eugarius Ponticus,* Berlin, 1912, p. 472-545. Ultimele două tratate sunt atribuite Sfântului Nil, *PG* 79, 1145-1164 şi 1200-1233.

529. *Trăite pratique,* cap. 6, p. 507-509.

530. Despre originile listei evagriene şi influenţa ei istorică, vezi *Infroducerea* la *Trăite pratique,* p. 63-84; despre posteritatea ei în Occi dent, W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins,* Michigan, 1952.

comie ia naştere desfrânarea: din avariţie, atunci când se vede frustrată de ceea ce-şi doreşte, tristeţea; aceasta, la rândul ei, naşte mânia ce se aprinde împotriva celui care ne-a prejudiciat sau despre care gândim noi că ne-a prejudiciat; slava deşartă se naşte adeseori din biruinţa asupra celorlalte vicii; iar mândria, de asemenea, când monahul îşi atribuie sieşi meritul acestor biruinţe[531].

Analizele deosebit de concrete la care supune Evagrie toate aceste vicii dezvăluie un spirit moralist de o mare profunzime şi de o înaltă fineţe; ele aruncă o lumină crudă asupra ispitelor specifice pustnicului, pe care le-a cunoscut şi el. Cel mai adesea, aceste ispite au un caracter intelectual, îmbrăcând forma reprezentărilor care afectează imaginaţia sau raţionamentul. Astfel, demonul lăcomiei îi aminteşte pustnicului de festinurile la care participa odinioară în lume, pentru a-i inspira dezgust faţă de mâncarea grosolană şi mereu aceeaşi de care are parte acum; sau îi aduce în minte bolile care se vor prinde de el, dacă stăruie în abstinenţă[532]. Monahul muncit de demonul slavei deşarte se vede pe sine, în închipuire, înconjurat de o mulţime de oameni strângându-se în jurul lui ca în jurul unui făcător de minuni, asaltat de oameni care vor să-1 facă preot şi care îl constrâng pentru că, din smerenie, îşi imaginează el, ar vrea să scape de o asemenea cinste[533]. Evagrie a descris în chip minunat ravagiile pe care le poate produce gândul mâniei în sufletul sihastrului, ravagii amplificate mult şi de singurătate; acest gând îl face să vadă zilnic chipul celui [s]e 1-a prejudiciat, iar dacă monahul zăboveşte prea mult asupra lui, gândul se preschimbă în ranchiună în aşa măsură încât nu se mai poate

531. *Ci.* mai ales cap. 7-14 din *Trăite pra'ique,* p. 509-535.
532. *Ibid.,* cap. 7, p. 509-511.
533. *Ibid.,* cap. 13, p. 529-531.

ruga. Analiza cea mai originală este. probabil, cea făcută „acediei": în limba franceză nu avem un cuvânt pentru a desemna această stare a sufletului, proprie pustnicului; demonul acediei, identificat cu „demonul amiezii" din *Psalmul* 91, 6 (în *Septuaginîă)"\ atacă* îndeosebi în miezul zilei, când căldura apasă cel mai greu; monahul se simte atunci cuprins de plictiseală: soarele îi pare imobil, ziua interminabilă; jinduieşte după sosirea unor vizitatori, dar în zadar: fraţii, îşi zice el, au uitat de dragoste; tristeţea şi descurajarea îl cuprind; încearcă o senzaţie de dezgust faţă de lucrul său, de locul unde sade, de starea în care se află; acedia îl împinge pe monah să-şi părăsească chilia şi să renunţe la viaţa de nevoinţă; ea este ispita prin care se atacă *hesychict,* care, am văzut deja, este tocmai esenţa vieţii călugăreşti[535].

Evagrie analizează gândurile oarecum în starea lor pură, în condiţii experimentale privilegiate, cele ale anahorezei, în care ele acţionează independent de prezenţa obiectelor; analiza lui capătă o valoare nu mai puţin generală căci nu obiectele sunt cele care ne ispitesc, ci gândurile pe care le trezesc în noi. La fel se pune problema şi în privinţa remediilor pe care le recomandă pentru a le combate. Ce putem face împotriva lor? „Că toate aceste gânduri ne tulbură sau nu sufletul, nu depinde de noi; dar ca ele să zăbovească sau nu înlăuntrul nostru, să ne stârnească patimi sau să nu ni le stârnească, aceasta stă în puterea noastră."[536] Prin urmare trebuie să facem în aşa fel încât să nu rămână prea mult în [no]i, să împiedicăm, de exemplu, transformarea mâniei în resentiment, prin împăcarea cu fratele nostru înainte de as-

534. Vezi *Ps.* 90. 6 (N. tr.).
535. *Trăitepratique,* cap. 12, p. 521-527.
536. *Ibid.,* cap. 6, p. 509.

finţitul soarelui, urmând statul dat de Apostol[5"7]. Pentru a putea alunga gândurile de îndată ce se insinuează în inimile noastre sau, şi mai bine, pentru a le putea preveni, trebuie să cunoaştem comportamentul fiecărui demon, prilejurile pe care şi le alege pentru a se manifesta; observând jocul şi succesiunea gândurilor, putem vedea care demon urmează după un alt demon, care nu poate suferi prezenţa altuia; nevoitorul avizat va şti, bunăoară, că demonul slavei deşarte nu poate sta laolaltă cu demonul desfrânării şi că, în consecinţă, dobândind o anumită stăpânire asupra propriilor gânduri, putem alunga sugestiile unuia, evocându-le pe ale celuilalt[538]. Mai ales prin experienţă deprindem cunoaşterea tacticii demonilor în războiul purtat împotriva noastră; în acest război, cercetarea şi supravegherea reciprocă joacă un rol foarte important; demonii înşişi ne spionează neîncetat deoarece, neputând să vadă în mod direct starea sufletului nostru, ei încearcă să o ghicească interpretând cele mai mărunte semne ale trupului nostru.

Demonii se folosesc de gânduri, dar nu ei sunt cei care le produc. Gândurile provin din „partea pătimaşă" a sufletului. Aici Evagrie adoptă concepţia platoniciană despre tripartiţia sufletului, alcătuit dintr-o parte raţională, una mânioasă şi a treia, poftitoare[539]; acestea două de la urmă formează împreună ceea ce el numeşte „partea pătimaşă" a sufletului, unde sălăşluiesc pasiunile care, în concepţia lui Evagrie, la fel ca şi în cea a stoicilor, reprezintă maladiile sufletului. Vom fi liberi de gânduri, în măsura în care ne vom vindeca de mânie şi de concupiscenţă. Fiecare dintre cele două îşi are

537. *Ibid.,* cap. 21, p. 551; cf. *Ef.* 4, 26.

538. *Ibid.,* cap. 58, p. 637.

539. Vezi *Phaidros.* 246 a-247 c şi *Republica,* partea a FV-a, |>71 a ~ 572 a.

propriile remedii: partea poftitoare,, de unde provin gândurile de lăcomie şi de desfrânare, se vindecă prin înfrânare şi prin asceză trupească (post); partea mânioasă, prin virtuţile blândeţii şi smereniei, precum şi prin fapte de dragoste"[40]. Este important pentru nevoitor să ştie în ce stadiu se află în lucrarea de tămăduire a sufletului; o va afla examinându-şi gândurile, cercetând de unde îi provin şi ce putere au. Un bun criteriu sunt visele; Evagrie, devansând în mod remarcabil psihologia modernă, considera că visele, care pentru cei din vechime aveau mai ales o valoare predictivă, furnizează un diagnostic cu privirea la starea sufletului nostru: „Dacă în plăsmuirile din timpul somnului, atacând partea poftitoare a sufletului, demonii ne aduc înaintea ochilor întruniri de prieteni, petreceri cu neamuri, mulţime de femei şi alte asemenea imagini care stârnesc plăcerea, şi dacă noi primim aceste închipuiri cu bucurie, atunci înseamnă că dinspre acea parte ne vine boala şi că patima e puternică. Dacă, pe de altă parte, ne stârnesc partea mânioasă, făcându-ne să credem că umblăm pe drumuri abrupte, închipuind că ne ţâşnesc înainte oameni înarmaţi, animale veninoase sau carnivore, iar dacă noi, înspăimântaţi de asemenea drumuri şi urmăriţi de fiarele şi de oamenii înarmaţi, o luăm la fugă, atunci să fim cu băgare de seamă la partea mânioasă şi, chemându-l pe Hristos în fiecare seară, să ne folosim de leacurile pe care le-am enumerat mai înainte"[541].

Nepătimirea, adică sănătatea sufletului, se poate sălăşlui în noi treptat. Patimile care se dau bătute mai întâi sunt cele ce ţin de partea poftitoare; cele ce ţin de partea mânioasă

---

540. *Trăitepratique,* cap. 20, p. 549 şi cap. 91, p. 693-695.

541. *Ibid.,* cap. 54, p. 627. Pentru Hippocrate *(Despre regim,* IV, oj-86), visele îngăduiau diagnosticarea bolilor trupeşti.

necesită timp mai mult pentru vindecare[i4:]. Ajungând la nepătimire, sufletul îşi regăseşte, o dată cu sănătatea, folosul firesc al diferitelor sale părţi, iar în fiecare dintre acestea se sălăşluiesc virtuţile ce-i sunt proprii: precauţia, înţelegerea şi înţelepciunea, în partea raţională; înfrânarea, dragostea şi cumpătarea, în partea poftitoare; curajul şi stăruinţa, în partea mânioasă; în întregul suflet stăpâneşte atunci virtutea dreptăţii, care asigură armonia tuturor părţilor sufletului[543]. Astfel, întregul suflet se află îndreaptat către un singur scop: contemplaţia, ca lucrare proprie părţii sale raţionale, minţea; celelalte părţi, lucrând fiecare conform menirii ei, colaborează la atingerea aceluiaşi ţel: partea poftitoare dorind virtutea, partea mânioasă luptându-se cu demonii care caută să împiedice contemplaţia: „Menirea părţii mânioase este să lupte împotriva demonilor, să se lupte împotriva oricărui fel de plăcere. De aceea ne lasă îngerii să întrezărim mângâierile duhovniceşti şi fericirea care urmează luptei, pentru a ne îndemna să ne întoarcem mânia împotriva demonilor. Aceştia, la rândul lor, ne trag înspre poftele lumeşti şi ne silesc partea mânioasă împotriva naturii ei, să se războiască cu oamenii, pentru ca mintea noastră să se întunece şi să lepede cunoaşterea, trădând virtuţile"[544]. Nepătimirea reface deci starea firească a sufletului şi redă fiecăreia dintre părţile sale exerciţiul funcţiunilor care îi sunt proprii.

---

542. Cf. *Trăitepratique,* cap. 36: p. 583: „Cei care(=demonii) conduc patimile sufletului rezistă până la moarte, cei care conduc patimile trapului se dau bătuţi mai devreme" şi compară cu *Gnostique,* 135: „Convinge-i pe bătrâni să-şi stăpânească partea mânioasă şi pe tineri să-şi înfrângă pântecul; căci cu bătrânii se luptă patimile sufleteşti, m vreme ce cu tinerii, mai ales cele trupeşti." (Ed. Frankenberg, *op. cit-,* p. 550-551).

543. Cf. *Trăite pratique,* cap. 89. p. 681-689.

544. *Ibid.,* cap. 24, p. 557.

Dar nepătimirea, dacă este capătul acelei *practike,* nu reprezintă şi un scop în sine; ea nu e urmărită decât în măsura în care este condiţia unui scop mai înalt, contemplaţia. „Viaţa practică" pregăteşte şi conduce spre „viaţa gnostică", *gnostike.* Articulaţia lui *practike* cu *gnostike* este punctul esenţial al gândirii lui Evagrie şi trebuie să o înţelegem exact, pentru a ne face o idee corectă despre ansamblu. Am greşi dacă ni le-am imagina ca pe două domenii juxtapuse, a căror linie despărţitoare ar fi nepătimirea; ea nu este o linie lipsită de consistenţă, ci o zonă amplă, comportând anumite stadii. Evagrie face distincţie între ceea ce numeşte „nepătimirea imperfectă" sau „puţina nepătimire"[545] şi „nepătimirea desăvârşită"[546]. Nevoitorul o dobândeşte pe cea dintâi, după ce şi-a biruit patimile pârtii poftitoare; de acum înainte, el va înainta în nevoinţă înfrânându-şi-le pe cele ce ţin de partea mânioasă; abia după ce şi acestea vor fi biruite, va putea ajunge la nepătimirea desăvârşită. în realitate, aceasta este specifică îngerilor şi rămâne pentru om o limită către care nu încetează să tindă. Concepţia evagriană despre nepătimire are, aşadar, un caracter mult mai realist şi mai nuanţat, pe care nici n-o poate sugera judecata simplistă tăcută de Ieronim asupra ei[547]. Viaţa gnostică începe, în forma ei cea mai umilă, atunci când omul a ajuns la „hotarele nepătimirii"[548], adică la nepătimirea imperfectă; ea se dezvoltă pe măsură ce nevoitorul progresează în nepă-

545. Cf. *Capete despre deosebirea patimilor şi a gândurilor, §* 15, *PG* 79, 1217 B. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.* § 14, p. 86 - N. tr.)

546. Cf. *Trăitepratique,* cap. 60, p. 641.

547. *Lettre 133, ă Ctesiphon,* § 3, ed. Labourt, voi. 8, Paris, 1963, p. 53: sufletul nemaifiind tulburat de nici un gând şi de nici un viciu ar fi .,ut simpliciter dicam, uel saxum, uel deus."

548. Cf. *Trăite pratique,* cap.58, p. 637.

timire, lucrând Ja purificarea părţii saie mânioase. Astfel. gnosticul trebuie sâ-şi cultive mai cu seamă două virtuţi: blândeţea şi dragostea, cea de-a doua fiind, prin excelenţă, „frâul părţii mânioase"[4]"; ea creşte în acelaşi timp cu nepătimirea; mai mult decât nepătimirea, dragostea, *agape,* este şi „poarta cunoaşterii".

Ultima expresie se poate găsi într-un fel de schemă în care Evagrie şi-a concentrat toată învăţătura duhovnicească: „Iată ce cuvinte repetă Părinţii neîncetat: credinţa, copii, se întăreşte prin frica de Dumnezeu, iar aceasta, la rândul ei, prin cumpătare; aceasta se face de neclintit prin stăruinţă şi prin nădejde, de unde se naşte nepătimirea, care are ca fiică dragostea, iar dragostea este poarta cunoaşterii naturale, căreia îi urmează teologia şi, la capăt, fericirea"""". Evagrie atribuie această schemă Părinţilor pustiei; în realitate, originea ei este savantă: provine de la Clement al Alexandriei[551] la care nepătimirea ocupă locul central; ca şi la Clement, este strâns legată de iubire, iar aceasta asigură accesul către cunoaşterea duhovnicească a naturii create, apoi a lui Dumnezeu. Când Evagrie vorbeşte despre *practike,* care corespunde primei părţi a schemei, el utilizează, fără îndoială, foarte pe larg, învăţătura şi experienţa dobândite de el în pustie, făcând nu puţine împrumuturi din etica de şcoală; dar doctrina privitoare la *gnostike* pare a fi rodul unei speculaţii personale, în care şi-a întrebuinţat cultura filosofică şi teologică dobândită în altă parte decât la Părinţii pustiei.

Gnostike sau cunoaşterea duhovnicească se compune din două mari părţi: cunoaşterea sau contemplaţia naturală, care are ca obiect naturile create, şi cunoaşterea lui Dumnezeu

549. *Ibid.*. cap. 38, p. 587.
550. *Ibid.,* prol. § 8, p. 493.
551. Cf. *Introducerea* la *Trăitepratique, p.* 52-55.

sau teologia. Prima se împarte, ia rândul ei, într-o „contemplaţie naturală secundă", ai cărei obiect sunt naturile materiale şi vizibile, şi o „contemplaţie naturală primă", al cărei obiect sunt naturile invizibile şi spirituale.

Contemplaţia naturală secundă se deosebeşte de ceea ce Evagrie numeşte „contemplaţie comună" sau „brută"[552], care se opreşte la aspectul material şi vizibil al lucrurilor; contemplaţia naturală secundă se exercită în mod necesar prin intermediul simţurilor trupeşti, dar trece dincolo de aparenţele materiale ale obiectelor, până la „raţiunea" lor, la *logos-\x* lor, principiu - în acelaşi timp - al fiinţei şi inteligibilităţii fiecăruia; ea este contemplarea acelor *logoi* ale fiinţelor, şi chiar prin aceasta, deşi se aplică unor obiecte materiale, ea ţine de cunoaşterea duhovnicească. De aceea nu putem avea acces la ea decât prin purificarea prin*practike;* numai după ce trecem pragul nepătimirii, începe să i se descopere minţii această realitate inteligibilă şi spirituală a fiinţelor materiale. Oamenii care încă nu s-au curăţit - şi nici demonii - nu pot depăşi stadiul contemplaţiei brute, iar dacă demonii se ridică Ja război împotriva celui care se nevoieşte în *practike,* este pentru că nu vor, datorită invidiei neîmpăcate, ca omul să poată ajunge la un bine de care ei sunt lipsiţi; adevărata miză a luptei cu demonii este cunoaşterea duhovnicească[553]. Din aceasta nu poate gusta decât acela care şi-a purificat partea poftitoare a sufletului şi a pus deja început pentru purificarea părţii lui mânioase: atunci lupta se situează în jurul acestei părţi a sufletului[354], iar demonii, aducându-i gânduri de mânie, încearcă să-l împiedice de la

552. Cf. *Kephalaia gnostica.* V7. 2, ediţia semnalată mai sus. n. 514.
553. Cf. *Ibid.,* III, 41, p. 115.
554. Cf. *Trăitepratique,* cap. 63, p. 647.

contemplaţia duhovnicească*'[5]; pentru gnostic, vederea acestor *logoi* va fi cu atât mai clară cu cât sufletul, mai ales partea mânioasă, îi va fi mai curat. Atunci lumea materiala, care mai înainte îi părea opacă, devine din ce în ce mai transparentă ochilor; sau, mai degrabă, e ca şi cum i s-ar dezvălui o altă lume, cu un cer splendid, o întindere imensă reflectându-se în cugetarea lui[556]. O sensibilitate nouă, simţuri înduhovnicite se deşteaptă în el, care-i îngăduie să perceapă acest aspect, până acum ascuns, al fiinţelor. Cunoaşterea spirituală este un mod de a descifra naturile create, al căror adevărat sens rămâne ascuns până în acel moment. Aşa este şi cu Scriptura: de-abia atunci îi descoperă gnosticul sensul duhovnicesc, îi percepe adevărurile care, atâta timp cât nu trecuse dincolo de litera ei, îi rămăseseră ascunse, tocmai cele pe care Evagrie a căutat să le explicite în comentariile sale biblice[557]. în fond, exegeza alegorică nu este decât o parte a contemplaţiei spirituale, prin care gnosticul descoperă adevărata natură a fiinţelor. Dar contemplaţia naturală secundă nu este numai percepţia acelor *logoi* ale fiecărei naturi ce constituie lumea materială, ci este şi percepţie a ceea ce Evagrie numeşte *„logoi* ai providenţei şi ai judecăţii", adică a raţiunilor care explică existenţa acestei lumi materiale şi scopul pentru care a fost creată.

Atunci gnosticul descoperă marile adevăruri cuprinse în metafizica heterodoxă a lui Evagrie, aşa cum le-a formulat el

555. Cf. *Kephalaia gnostica,* IV, 47, p. 157.

556. Cf. *Ibid.,* V, 12, 39 şi 42, p. 181, 193 şi 195.

557. îndeosebi în *Comentariu la Psalmi* (pentru care vezi M.-J-Rondeau, *Le commentaire sur Ies Psaumcs d'Evagre le Pontique,* în *Ori enta/ia Christiana Periodica.* 26, 1960, p. 307-348) şi *Comentariul la Pilde* (cf. *PG* 17, 161-252, sub numele lui Origen; şi C. Tischendorf, *Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici,* Leipzig. 1860, p. 76-122).

îndeosebi în *Kephalaia gnostica,* în termeni voalaţi; este vorba despre taine pe care doar gnosticii le pot cunoaşte, iar revelarea lor prematură în faţa celor care, nefn'nd încă suficient de purificaţi, nu le-ar putea înţelege, nu este indicată[558].

Nu lumea sensibilă, materială, a fost creată mai întâi, ci fiinţele care o constituie sunt „fiinţe secunde" şi de aceea contemplaţia care le are ca obiect poartă numele de „contemplaţie naturală secundă", adică contemplaţie a naturilor secunde. Creaţia fiinţelor materiale a fost precedată de o creaţie „primă", aceea a fiinţelor pur spirituale, a intelecturilor pure, „fiinţele prime"; acestea, numite şi „naturi raţionale", *logikoi,* au fost create cu un singur scop: cunoaşterea lui Dumnezeu Unic şi întreit. Dar printre aceste intelecturi s-a produs, ca efect al neglijenţei lor, o „mişcare" în urma căreia ele au pierdut cunoaşterea lui Dumnezeu; unirea lor cu Dumnezeu, unitatea şi egalitatea între ei s-a rupt; prin cădere, au devenit suflete: „Sufletul este intelectul care, datorită neglijenţei sale, a căzut din Unitate"[559]; intelecturile căzând mai mult sau mai puţin jos, a apărut diversitatea, şi anume ierarhia între ele; aşa au apărut diferitele cete îngereşti, oamenii şi demonii[560].

Totuşi intelecturile nu au fost părăsite în starea lor de decădere. Dumnezeu, prin pronia şi bunătatea Lui, a creat, într-o a doua creaţie, trupurile şi universul material, pentru ca intelecturile, private de aci înainte de „cunoaşterea esenţială" - cunoaşterea lui Dumnezeu - pentru care fuseseră create, să se poată bucura de o formă de cunoaştere potrivită cu nivelul lor de decădere şi, prin aceasta, să acceadă treap-

558. Cf. *Gnostique,* 139, ed. Frankenbera, *op.cil.,* p. 550-551.
559. *Kephalaia gnostica,* HI. 28, p. 109. ~
56O.Cf.Ibid.,V, 11, p. 181.

tat, din nou, la cunoaşterea Unimii. Astfel au fost create trupuri de diferite calităţi, adică alcătuite din elemente şi de proporţii variabile, potrivit cu diversele ordine de fiinţe căzute: trupuri de îngeri, trupuri de oameni, trupuri de demoni - care constituie tot atâtea „lumi"[561]. Fiecărui ordin de fiinţe, fiecărei lumi şi fiecărei specii de trupuri îi corespunde un anumit tip de cunoaştere sau de contemplaţie: contemplaţia brută corespunde demonilor; contemplaţia naturală secundă, oamenilor; contemplaţia naturală primă, îngerilor. Fiecare dintre aceste contemplaţii îi dă posibilitatea celui care o practică, în ordinul său, să se ridice la contemplarea ordinului superior şi, prin aceasta, să se înalţe în ierarhia fiinţelor. Căci între fiinţele raţionale există o singură diferenţă, care nu ţine de natură, ci de treaptă. Mântuirea lor se înfăptuieşte, aşadar, de-a lungul unor transformări multiple - care nu se fac întotdeauna în direcţia binelui - prin treceri succesive dintr-un corp într-altul, dintr-o lume într-altă lume, până când intelectul, eliberat progresiv de materie şi de spaţiu, redobândeşte cunoaşterea esenţială[562].

Fiecăreia dintre schimbările ce asigură trecerea într-o altă lume îi corespunde o judecată, unde judecător este Hristos[563]. Acesta, conform hristologiei evagriene - hristologie heterodoxă, condamnată la Sinodul al V-lea ecumenic din 553 - este un intelect iniţial, asemănător celorlalte, dar nu-

561. Trupurile demonilor, oamenilor şi îngerilor, *ibid.* I, 68, p. 49; di versificarea naturilor căzute după compoziţia trupurilor, *ibid.* II, 66 şi 68, p. 87; lumile îngerilor, ale demonilor şi ale oamenilor, *ibid.* III, 78, p. 131-

562. Despre diversele transformări, vezi *ibid.* II, 4, p. 61; HI, 7, 20 şi 47-48. p. 101, 105 şi 117; despre distrugerea trupurilor, *ibid.* 11, [77]> p. 91; III. 66 şi 68, p. 125.

563. Cf. *Ibid.*. I, 82, p. 55; II, 75, p. 91 (felurite judecăţi); III, 38, p. 1 ^ VI, 57, p. 241 (rolul lui Hristos).

mai el nu a suferit mişcarea şi a rămas unit cu cunoaşterea esenţială, care nu este altcineva decât Cuvântul: şi pentru că este neclintit unit cu Dumnezeu, Cuvântul. Hristos este Dumnezeu[5"4]. Lui îi revine rolul esenţial în opera de mântuire a naturilor raţionale căzute. Prin el a fost desăvârşită creaţia secundă, aceea a corpurilor, prin care a început „iconomia"; tot prin el se atribuie fiecărui intelect - încă de la început şi, ulterior, cu fiecare schimbare - un trup şi o lume potrivite lui; El însuşi şi-a asumat de bunăvoie un trup asemănător cu cel al fiinţelor raţionale căzute, pentru a săvârşi mântuirea lor şi pentru a le descoperi modalităţile de revenire la cunoaşterea esenţială. Mulţumită acestui sprijin al lui Hristos, precum şi întrajutorării existente între fiinţele raţionale cele mai elevate - îngerii, care acordă sprijin celor de sub ei - toţi, inclusiv demonii, vor sfârşi prin a accede mai întâi la starea angelică; acest lucru se va întâmpla în „ziua a şaptea", când Hristos îşi va întinde împărăţia asupra tuturor; apoi, în „ziua a opta", eliberate de orice materialitate şi de orice diversitate, toate fiinţele se vor bucura din nou de cunoaşterea esenţială, în deplină egalitate cu Hristos[565].

Conform acestor perspective care se deschid minţii gnosticului, mântuirea dobândeşte dimensiuni cosmice. Condiţia umană nu mai este decât o stare tranzitorie în această imensă aventură a intelectului care, căzut din Unitate, se întoarce la Unitate. Prin*practike,* omul se eliberează de condiţia de-

564. Cf. *IbicL,* IV, 18, p. 143.

565. Asistenţa îngerilor, cf. *Ibid.* VI, 35, 86. 88 (îngeri şi stele), p. 231. ^53 şi 255; zilele a 7-a şi a 8-a, *ibid.* V, 83, p. 213; VI, 7, p. 219 (şi cf. V, °> P- 179, anii al 7-lea şi al 8-lea); supunerea demonilor şi apocatastaza, *ibid.* VI, 15 şi 27, p. 223 şi 229; egalitatea tuturor cu Hristos, *ibid.* VI, [J3]~34şi 85, p. 231 şi255.

monică către care tinde dacă se cufundă în contemplaţia brută, şi se înalţă, prin contemplaţia duhovnicească, la condiţia angelică. Exerciţiul contemplaţiei naturale secunde este, prin urmare, o lucrare firească a omului; pentru a o putea exercita, a fost înzestrat cu un trup potrivit stării lui. Aşadar, trupul nu este râu, dimpotrivă: este un instrument prin care omul poate să cunoască, adică să se mântuiască. Evagrie se ridică adeseori împotriva celor care denigrează trupul: „Ce îi vor da spre contemplaţie sufletului mort cei ce-1 dispreţuiesc pe Creator şi defăima trupul ce ne-a fost dat?"[566]; de asemenea, Evagrie condamnă nu numai sinuciderea, ci şi dorinţa de a fi eliberat de trup înainte de vreme[567]; condamnă chiar orice asceză lipsită de măsură care ar putea prejudicia sănătatea trupului[568]. Faţă de trup suntem datori să-1 păzim, să-1 îngrijim în toată vremea cât ne aflăm în starea de contemplaţie naturală secundă; aceasta porneşte în mod necesar de la perceperea sensibilă a obiectelor, pentru ca să se ridice la vederea *logoi-lor* acestora.

Contemplaţia naturală primă are ca obiect fiinţele prime, adică intelecturile apărute ca urmare a primei creaţii. In principiu ea este apanajul îngerilor; dar sunt şi unii oameni care „mănâncă pâine îngerească", după expresia din *Psalmul* 77, 25[569], în *Septuaginîâ™,* adică oameni care participă, într-o anumită măsură, la cunoaşterea îngerească; aceştia au atins nepătimirea desăvârşită şi nu mai au trebuinţă să treacă prin transformarea tnipului lor pentru a ajunge la starea îngerească; este legată deci de înflorirea deplină a iubirii. In

566. *Ibid.*. IV. 62, p. 163.
567. Cf. *Ibid.*. IV. 76, p. 169; condamnarea sinuciderii, IV. 33, p. 149 şi 151.
568. Cf. *Trăite pratique,* cap. 29, p. 567-569.
569. Vezi *Ps.* 77, 29 (N. tr.).
570. Cf. *Kcphalaia gnostica,* I, 23. p. 27.

contemplaţia naturală secundă nu trebuie să ne ataşăm de obiectul material, ci doar de contemplarea lui: „Fericit este cel ce nu iubeşte nimic din contemplaţia naturală secundă, dacă nu ţine de contemplare"[571]; în contemplaţia naturală primă, dimpotrivă: trebuie să iubim tot ce este obiectul, adică natura lui raţională, cu.excepţia răului care s-ar putea afla în el: „Fericit cel ce nu urăşte nimic din contemplarea naturilor prime, dacă nu ţine de partea de rău din ele"[572].

Totuşi adevăratul scop al contemplaţiei naturale prime, şi nu mai puţin al celei secunde, nu este cunoaşterea fiinţelor, în fond, la fel cum „prin contemplaţia naturală secundă vedem înţelepciunea lui Hristos cea de multe feluri, aceea de care s-a slujit pentru a crea lumile"[573] - toate lucrurile vizibile purtând pecetea lui Hristos şi înălţându-ne spre El - tot aşa şi prin contemplaţia naturală primă i se descoperă minţii noastre „înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri" (expresie luată din *Efeseni* 3, 10), aceea care a fost de faţă la crearea fiinţelor prime şi se reflectă în ele ca într-o oglindă[571]. în acest caz avem de-a face deja cu cunoaşterea lui Dumnezeu, dar o cunoaştere indirectă, mediată şi din auzite: „Aşa cum, atunci când ne-am trezit din somn, spunem felurite lucruri despre cum am dormit, iar atunci când dormim le aflăm experiindu-le, tot astfel este şi cu cele pe care le auzim cu privire la Dumnezeu, când suntem departe de El: toate ne vor fi arătate prin experienţă când vom fi întru El"[575]. Tot ce putem cunoaşte aici ţine de reflectarea dumnezeirii, de aspectul ei exoteric, iar nu de natura sa pro-

---

571. Ibid., III, 86. p. 133.
572. *Ibid.*. III, 87, p. 133.
513. Ibid.. II, 2,p. 61.
574. Ibid.. II, l.p. 61.
575. *Ibid.,* I, 38, p. 35.

fundă: „7'oate cele create vestesc înţelepciunea lui Dumnezeu cea de multe feluri, dar nu există nici una. între toate fiinţele, care să-i poată cunoaşte natura"[57]".

Natura dumnezeirii nu se poate cunoaşte decât prin ,.theologie", care este ştiinţa autentică a lui Dumnezeu. La drept vorbind, pentru Evagrie nu există decât ştiinţă a lui Dumnezeu. Este important de observat că Evagrie, ori de câte ori vorbeşte despre cunoaşterea fiinţelor create, utilizează cu precădere termenul de „contemplaţie", *theoria,* rezervând cuvântul „ştiinţă", *gnosis,* cunoaşterii lui Dumnezeu. Dumnezeu este, prin excelenţă, obiect al cunoaşterii; El este „cunoaşterea esenţială", cea pentru care a fost creat intelectul. „Tot ceea ce a fost creat a fost creat pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu"[577]: dacă fiinţele prime au fost create pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu, fiinţele secunde au fost făcute pentru a le permite fiinţelor prime, căzute de la cunoaşterea lui Dumnezeu, să poată totuşi cunoaşte câte ceva din Dumnezeu, anume înţelepciunea Lui şi, prin aceasta, să se înalţe iarăşi până la cunoaşterea naturii Sale. Asceza, viaţa monahală, începând chiar de la primul ei pas, este subordonată acestui scop unic: „Prima dintre cele trei renunţări este lepădarea de bunăvoie a obiectelor acestei lumi, în vederea cunoaşterii lui Dumnezeu"[578]. Schema doctrinară pe care am văzut-o mai sus, în care Evagrie îşi rezumă întreaga gândire, tinde, pornind de la credinţă, trecând prin *practike* şi prin nepătimire, spre cunoaşterea lui Dumnezeu, de unde ne vine fericirea supremă[579]. Acest itinerar spiritual poate fi citit,

---

576. Ibid.. II. 21, p. 69.
577. *Ibid.,\,* 50. p. 41.
578. *Ibid.,* I, 78, p. 53.
579. Cf. mai sus, p. 272.

prin exegeză alegorică,. în filigranul relatării din cartea *Ieşirii:* „Egiptul înseamnă răul. pustia, *praciike.* tărâmul lui Iuda, contemplarea celor trupeşti, Ierusalimul, a celor netrupeşti, iar Sionul este simbolul Treimii"[550].

Teologia, viaţă şi fericire a minţii, se deosebeşte în mod radical de contemplaţiile care o preced; între ea şi contemplaţia naturală este nu numai o diferenţă de grad, ci şi una de natură. Prima corespunde împărăţiei cerurilor: „împărăţia cerurilor este nepătimirea sufletului, însoţită de adevărata cunoaştere a fiinţelor"[581]; teologia este împărăţia lui Dumnezeu: „împărăţia lui Dumnezeu este cunoaşterea Sfintei Treimi, coextensivă cu substanţa intelectului şi întrecându-i nestricăciunea"[582]; este „coextensivă cu intelectul" pentru că nu există nimic în acesta care să nu fi fost făcut pentru ea, iar atunci când îi este dăruită, îl copleşeşte cu asupra de măsură. Dumnezeu este un obiect inepuizabil de cunoaştere: prin contemplarea fiinţelor, ignoranţa noastră se micşorează pe măsură ce cunoaşterea noastră sporeşte; faţă de Dumnezeu însă, dimpotrivă: ignoranţa creşte o dată cu cunoaşterea şi amândouă sunt fără limite; cu cât îl cunoaştem mai mult pe Dumnezeu, cu atât mai mult ne rămâne încă de cunoscut din El, pentru că firea Lui este infinită. „Cel a cărui ştiinţă este limitată are parte de o ignoranţă limitată; iar cel a cărui ignoranţă este nelimitată are parte şi de o cunoaştere nelimitată"[583]. De aceea nu se poate să existe nimic mai presus de cunoaşterea lui Dumnezeu.

Cunoaşterea lui Dumnezeu diferă mai ales de cunoaşterea fiinţelor, prin faptul că nu necesită nici un intermediar între

580. *Kephaloia gnostica,* VI, 49, p. 237.
581. *Trăitepratique.* cap. 2, p. 499.
582. *Ibid.,* cap. 3, p. 501.
583. *Kephalia gnostica,* III, 63. p. 123.

subiect şi obiect: „Precum lumina, atunci când ne dezvăluie totul, nu are nevoie de o altă lumină cu ajutorul căreia să se facă văzută, tot aşa şi Dumnezeu, când ne dezvăluie totul, nu are nevoie de o altă lumină cu ajutorul căreia să poată fi cunoscut, pentru că El este, în esenţa Lui, lumină"[584]. Lumina lui Dumnezeu, revărsându-se asupra obiectelor, ne permite să le vedem, dar Dumnezeu este văzut în propria Sa lumină. Căci El este „lumina primă şi fericită" care se reflectă direct în naturile prime şi inteligibile şi indirect, prin intermediul lui Hristos, „soarele dreptăţii" (cf. *Maleahi* 3, 20), în naturile secunde şi corporale. Pentru că Dumnezeu este chiar lumina în care e văzut, cunoaşterea lui Dumnezeu nu are, la drept vorbind, obiect; în schimb, în cazul cunoaşterii naturilor, se poate face distincţie între natura în sine, ca obiect al cunoaşterii, şi contemplaţia care o vizează; iar această distincţie nu mai poate fi operată când este vorba de Dumnezeu: „Orice contemplaţie apare cu un obiect subiacent, cu excepţia Treimii Sfinte"[585]. Acesta este motivul pentru care Dumnezeu este numit „cunoaştere esenţială": „Obiectele sunt în afara intelectului, iar contemplaţia care le vizează se constituie în interiorul acestuia. Dar nu la fel stau lucairile în privinţa Treimii Sfinte, pentru că ea este numai cunoaştere esenţială"[586].

O altă deosebire între cunoaşterea fiinţelor şi cunoaşterea lui Dumnezeu nu se mai referă la obiectul cunoscut, ci la subiectul cunoscător. Cunoaşterea lui Dumnezeu cere din partea intelectului o mai mare curăţie: ‚De un intelect pur este nevoie pentru înţelegerea celor trup ;şti; de un intelect şi mai pur este nevoie pentru înţelegerea c<:lor netrupeşti; de un

584. *Ibid.,* I. 35, p. 33: cf. *loan,* 1, 5.
585. *Ibid.*. IV, 87. p. 175.
586. *Ibid.,* IV, 77, p. 171.

intelect încă şi mai pur e.stc nevoie pentru înţelegerea Treimii Sfinte"-". Purificarea este progresivă şi se efectuează în trepte ascendente dar, în ceie din urmă. curăţia necesară este de un alt ordin. în fond, cunoaşterea fiinţelor se exercită prin intermediul unui trup de o calitate variabilă, cu atât mai subtil cu cât mai sus a urcat pe treptele contemplaţiei; cunoaşterea lui Dumnezeu necesită, în schimb, un intelect eliberat de orice coiporalitate şi de orice materialitate; ea cere un intelect nu doar curat, ci şi „gol"; numai „intelectul gol poate deveni văzător al Treimii."[5*8] Atâta timp cât suntem legaţi de trup. nu ne este cu putinţă să cunoaştem natura lui Dumnezeu; aici Evagrie rămâne fidel doctrinei învăţătorilor săi capadocieni, adversarii lui Eunomie, şi unei tradiţii teologice care urcă cel puţin până la Filon: „Cine îl vede pe Creator în armonia fiinţelor îi cunoaşte nu natura, ci înţelepciunea prin care le-a făcut pe toate; prin urmare nu este vorba despre înţelepciunea esenţială, ci de cea manifestată în fiinţe, căreia cei pricepuţi în astfel de lucruri obişnuiesc să-i spună contemplaţie naturală; dacă aşa stau lucrurile, cât de mare trebuie să fie nebunia celor ce afirmă că ar cunoaşte natura lui Dumnezeu!"[3S9] în cadrul ciclului complet al aventurii cosmice a intelectului, cunoaşterea lui Dumnezeu se află la cele două extremităţi: în condiţia primă a intelectului, creat pentru a se bucura de ea, prin unirea lui cu cunoaşterea esenţială, care este Cuvântul; apoi în final, când intelectul, eliberat de orice corporalitate, îşi va regăsi nuditatea, condiţia sa primă, şi se va uni din nou cu cunoaşterea esenţială. Pentru a accede la „teologie", adică la

---

587. Ibid.. V, 52. p. 199.

588. *Ibid.,* **III,** 15, p. 103.

589. *Ibid.,* V, **51, p.** 199; **afirmaţia finală este îndreptată împotriva** [e]unomienilor.

cunoaşterea lui Dumnezeu, intelectul are deci a-şi depăşi nu numai condiţia umană, ci chiar şi condiţia îngerească.

Dar cum se poate vorbi în acest caz la Evagrie, dacă sistemul său trebuie luat în toată rigoarea lui, despre o mistică, adică despre o anumită percepere a lui Dumnezeu încă din starea prezentă?

Mistica evagriană este expusă mai ales în tratatul *Despre rugăciune*[590]. Aici, rugăciunea este definită ca „urcuş al minţii spre Dumnezeu", formulă care trebuie înţeleasă în sensul propriu al termenilor[591], pentru că în ea se concentrează toată viaţa duhovnicească, privită ca înălţare a minţii către Dumnezeu: „Doreşti să te rogi? După ce te-ai mutat din cele de aici, petrecerea să o ai de-a pururi în ceruri, nu simplu, cu cuvântul gol, ci cu fapta îngerească şi cunoştinţă tot mai dumnezeiască"[592]. Pentru a ne ruga cu adevărat trebuie să dobândim nepâtimirea, să fim liberi de orice gând pătimaş, mai cu seamă de cele pe care ni le inspiră demonul mâniei: „Când Moise încearcă să se apropie de rugul arzător, e împiedicat până nu-şi dezleagă încălţămintea picioarelor. Cum nu te vei dezlega tu de orice gând pătimaş, dacă vrei să vezi pe Cel mai presus de orice simţire şi înţelegere şi să vorbeşti cu El?"[593]; mai mult decât atât, trebuie să avem mintea eliberată de orice amintire şi de orice reprezentare ne-ar putea distrage: „Luptă-te să-ţi ţii mintea, în vremea

590. Editat sub numele Sfântului Nil, în *PG* 79, 1165-1200; tradu cere cu comentariul lui I.Hausherr, *Les lecons d'un contemplaţi/,* Paris, 1960. (Pt. trad. rom., vezi *Cuvânt despre rugăciune împărţit în 153 capete, loc. cit.,* p. 102 - N. tr.).

591. Cap. 35, 1173 D.

592. Cap. 142, 1197 A.

593. Cap. 4, 1168 D.

rugăciunii, surdă şi mută, *şi te* vei putea ruga."-"[4] Căci adevărata rugăciune este „rugăciunea netuJburată", numită de Evagrie şi „rugăciune curată"; aceasta implică absenţa oricărei imagini sau forme prin care ni L-am putea reprezenta pe Dumnezeu: „Rugându-te, să nu dai vreun chip lui Dumnezeu în tine, nici să nu îngădui minţii tale să se modeleze după vreo formă, ci apropie-te în chip nematerial de Cel nematerial şi vei înţelege"[595]. Oarecum eliberată astfel de materialitate, mintea este de acum în măsură „să-şi împlinească lucrarea proprie"[596], anume cunoaşterea lui Dumnezeu: „Dacă eşti teolog, te rogi cu adevărat; şi dacă te rogi cu adevărat, eşti teolog"[397]. Prin urmare, rugăciunea curată ajută intelectul să acceadă, cel puţin momentan, la „teologie".

Evagrie a descris în mai multe rânduri această experienţă a vederii unei lumini, o lumină lipsită de orice formă, în care mintea se vede învăluită. De unde provine ea? Se vede mintea pe sine sau îl vede pe Dumnezeu? în *Antirrheti-cos*[m], Evagrie relatează cum, dorind să afle acest lucru, a mers împreună cu Ammona până la Ioan de Licopole, faimosul „vizionar" al Thebaidei, pentru a-J consulta; ei îl întrebară dacă „firea intelectului este luminoasă şi dacă această lumină izvorăşte din sine sau dacă nu cumva vine de la ceva ce-i este exterior şi care-1 luminează". Ioan le-a răspuns, prudent, că aceasta este o întrebare la care nu-i este dat omului să poată răspunde, adăugând totuşi că „intelectul nu poate fi luminat în rugăciune fără harul dumnezeiesc". Eva-

594. Cap. 11, 1169 C.
595. Cap. 66, 1181 A.
596. Cap. 83, 1185 B.
597. Cap. 60, 1180 B.
598. VI, 16, Franlcenberg, *op. cit., p.* 524-525.

grie însuşi precizează că mintea se vede ca .„locaş al lui Dumnezeu şi seamănă cu safirul sau cu seninul cerului""[1][3], expresie preluată din relatarea teofaniei din *Ieşire* 24, 10; raţionamentul lui Evagrie merge în aceeaşi direcţie cu al traducătorilor *Septuagintei,* care au substituit expresia „Ei îl văzură pe Dumnezeul lui Israel" cu „au văzut locul unde stătea Dumnezeu] lui Israel", pentru a ocroti transcendenţa divină. Dar intelectul se vede pe sine ca „locaş al lui Dumnezeu" doar atunci când este iluminat „de lumina Sfintei Treimi"[600]. In starea momentană de rugăciune curată, mintea nu are parte, aşadar, de o vedere directă a lui Dumnezeu; ea se vede pe sine, dar iluminată de lumina care este chiar Dumnezeu.

Pentru opiniile sale origeniste, Evagrie a fost condamnat împreună cu Didim al Alexandriei şi cu Origen însuşi, de Părinţii Sinodului al V-lea ecumenic, reunit la Constantinopol în anul 553. Anatema a căzut mai cu seamă asupra hristologiei heterodoxe care îJ caracterizează şi asupra teoriilor despre apocatastază şi preexistenta sufletelor, preluate de la Origen[601]. Această condamnare a avut drept consecinţă dispariţia din tradiţia greacă a unei însemnate părţi din opera sa, mai ales a impozantei lucrări *Kephalaia gnostica,* unde se găsesc formulate, în termeni adeseori esoterici, concepţiile sale metafizice; dar cea mai mare parte a scrierilor lui ascetice, în care se poate regăsi experienţa şi mesajul Părinţilor pustiei, nu a încetat să fie citită, chiar dacă uneori sub alte nume decât al său, cel mai adesea al Sfântului Nil; ele au exercitat o influenţă considerabilă de-a lungul întregii istorii a

599. *Skemmata,* 2, editată ca supliment la *Six centuries,* Frankenberg. *op. cit.,* p. 424-425.

600. Cf. *Ibid.,* 26 şi 30, p. 450-451 şi 454-455.

601. Vezi cartea noastră mai sus citată, n. 511.

spiritualităţii bizantine, de la Sfântul Maxim Mărturisitorul până la Grigorie Palama. trecând prin Simeon Noul Teoiog. Se poate chiar spune că Evagrie a oferit spiritualităţii bizantine o bună parte din conceptele ei fundamentale şi din terminologia ei.

Influenţa lui Evagrie asupra scriitorilor sirieni a fost încă şi mai profundă; versiunile în limba siriacă, începute încă de la sfârşitul secolului al V-lea, i-au păstrat opera în întregime, cu excepţia comentariilor scripturistice, nu fără să epureze, în mare parte, ideile origeniste. Pentru sirieni, fie că au fost monofiziţi sau nestorieni, Evagrie a rămas pentru totdeauna marele învăţător al ascezei şi al misticii; în această calitate, opera lui a fost de multe ori comentată în mediile lor[60']. Asupra ei s-a cugetat şi a fost întrebuinţată de Filoxen de Mabburg, spre sfârşitul secolului al V-lea şi începutul secolului al Vl-lea, iar ceva mai târziu de călugării mistici ai mănăstirilor nestoriene din Mesopotamia, a căror doctrină elevată se pare că a influenţat marea mistică musulmană, apărută ceva mai târziu, pe aceleaşi meleaguri: Ioan de Dalyatha, Iosif Hazzaya şi mai cu seamă cel dintâi dintre ei, Isaac de Ninive, care a dezvoltat într-o manieră proprie teoria evagriană a rugăciunii curate[003]. în parte prin sirieni, în parte venită direct din greacă, opera lui Evagrie a ajuns la armeni care, la rândul lor, au tradus-o, au citit-o şi au comentat-o.

In sfârşit, evul mediu latin a cunoscut şi el, cel puţin parţial, scrierile evagriene. Prima traducere se datorează lui

602. *Ibid.,* p. 259-301.

603. Raporturile dintre misticile creştine de expresie siriacă, influenţate de Evagrie, şi misticile musulmane au fost abordate de AJ. Wensinck, în special în traducerea sa din Issac de Ninive, *The Mystic Treatises by Isaac oj'Ninevch,* Amsterdam, 1923 (cf.p. LIV-LVT); cu privire la acest subiect vezi, în fine, M. Mole, *Les mvstiques musulmans,* Paris.]965,p. 8-21 şi 25-26.

Rufin, iar a doua. pe la sfârşitul secolului al V-lea. lui Ghenadie; latinii par a fi apreciat mai cu seamă calităţiJe de moralist şi de analist al pasiunilor, precum şi pe autorul maximelor modelate după proverbe biblice. Dar, mai mult decât prin aceste traduceri, influenţa lui Evagrie s-a propagat printre ei prin intermediul lui Cassian, a cărui operă, larg răspândită şi citită în mănăstirile medievale, este tributara - atât în inspiraţie cât şi în vocabular - scrierilor monahului filosof de la Kellia.

Partea a patra

Privire de ansamblu

13
Perspective actuale asupra originilor monahismului

Un fapt fără precedent apărea în istoria creştinismului în cursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al IlI-lea: se constată că unii creştini, în număr din ce în ce mai mare, părăsesc comunităţile de credincioşi şi pleacă în pustie, unde pun început unei vieţi consacrate exclusiv ascezei. Se crede, de regulă, că monahismul a apărut în Egipt, o dată cu Sfântul Antonie, care în anul 270 s-a retras în deşert; sau, poate, cu vreo 20 de ani mai devreme, o dată cu Sfântul Pavel Sihastrul - dacă ar fi să ne luăm după biografia, cel puţin romanţată, scrisă de Sfântul Ieronim; de aici s-ar fi răspândit în întreaga lume creştină unde îl aflăm deja practicat la finele secolului al IV-lea: în Palestina, Siria, Mesopotamia, Asia Mică, Grecia, Italia, Galia etc. Acesta este un fapt de o imensă importanţă în istoria creştinismului, căci idealul monastic a marcat profund spiritualitatea şi chiar morala creştină tradiţională, atât în Orient cât şi în Occident. Că este lăudat sau dezaprobat, aşa cum se întâmplă astăzi adesea, chiar şi în afara bisericilor rezultate din Reformă, acesta este un fapt care se impune istoricului şi ale cărui origini ridică probleme.

De unde provine această mişcare? Care i-au fost cauzele? Explicaţii de natură diversă şi rămase clasice au fost avansate de ştiinţele istorice de la sfârşitul secolului al XlX-lea. Nu pot decât să le enumăr pe scurt, semnalând elementele de noutate pe care le-au adus studiile şi descoperirile mai recente în sprijinul uneia sau alteia dintre aceste ipoteze.

S-a făcut apel Ja anumite influenţe extra-creştine care ar fi apărut Ja un moment dat în dezvoltarea spritualităţii evanghelice şi ar fi deviat-o:

f - influenţe provenite din India, în special din budism, unde monahismul se dezvoltase cu mult timp înainte de apariţia lui în creştinism. Există desigur multe analogii între modul de viaţă al călugărilor creştini şi cel al călugărilor budişti. Dar dificultatea constă în stabilirea unor raporturi istorice între cele două. Distanţa este mare, atât în timp cât şi în spaţiu. Inscripţiile descoperite în ultimii ani la Asoka, în Afganistan, de-a lungul şoselei din India către Palmira şi Mediterana, sunt dovezile unor activităţi misionare budiste în direcţia Occidentului; dar dacă ele reduc puţin distanţele, sunt departe de a le anula;

- influenţa iudaismului care, în epoca elenistică, oferă câteva exemple celebre de vieţuitori în pustie: Ioan Botezătorul, Bannus, ascetul în preajma căruia Iosef Flavius a petrecut trei ani de singurătate, terapeuţii lui Filon, stabiliţi la marginile Alexandriei, şi mai cu seamă esenienii de pe malurile Mării Moarte; în sprijinul ultimei ipoteze, descoperirile de la Qumran au adus o recâştigare a creditului. Gruparea pe care ne-o face cunoscută *Sulul Regulii* prezintă câteva caracteristici ale unei comunităţi monastice; modul de viaţă expus aici evocă, de altfel, mai degrabă decât ana-horetismul Sfântului Antonie şi al ucenicilor săi, organizarea comunităţilor cenobitice întemeiate în Egiptul Superior de Sfanţul Pahomie. Dar cum s-ar putea stabili filiaţia între o sectă iudaică din Palestina, dispărută puţin după mijlocul secolului I, şi o mişcare manifestă în Egipt la sfârşitul secolului al III-lea? Această dificultate se reduce puţin căutând să stabilim legătura între secta de la Qumran şi monahismul creştin, nu din Egipt, ci din Mesopotamia, şi presupunând, conform unei teze care se bucură la ora actuala

de o anumita rec
â
şi secte/

în sfârşit, se mai face apel şi la alte cauze, cu caracter religios sau politic, peste care trec mai repede. Monahismul ar fi fost reacţia creştinilor „curaţi", „fnduhovniciţi", urmaşi ai martirilor, contra secularizării Bisericii constantiniene; dar se uită că monahismul a apărut înainte de pacea Bisericii, la 312! S-a invocat de asemenea şi influenţa persecuţiilor, care i-au determinat pe unii creştini să se refugieze în deşert, ceea ce ilustrează atât actele martirice din Persia, sub Sapor, cât şi cele din Egipt, sub împăratul Decius; cred că această explicaţie conţine un sâmbure de adevăr (voi reveni asupra ei), deşi aceasta nu putea fi decât o cauză ocazională: dacă creştinii respectivi, împinşi în deşert de persecuţii, au rămas pe loc după sfârşitul prigoanelor, este pentm că au descoperit acolo un mod de viaţă care răspundea unor năzuinţe, unui ideal pe care îl purtau în inimile lor.

In realitate, numeroasele lucrări consacrate monahismului primitiv de după ultimul război au modificat considerabil perspectivele tradiţionale pe care le-am menţionat. Două noi perspective se degajă.

în primul rând, monahismul în Biserică nu este la origine un fenomen exclusiv egiptean. Desigur, Egiptul a devenit încă de timpuriu ţara predilectă pentru viaţa călugărească; primele mari opere ale literaturii monastice - *Patericul, Istoria lausiacă* a lui Paladie, *Istoria monahilor din Egipt* - traduse în toate limbile creştinătăţii, au dus până departe renumele călugărilor egipteni, aşa că aceştia au dobândit d_estul de rapid, în ochii tuturor, o valoare exemplară; în toate ţările, aşezămintele monastice vor căuta, pentru a scoate în evidenţă prestigiul originilor lor, să se lege de monahismul egiptean, tot aşa cum, cu puţin timp în urmă, multe Biserici locale îşi arogaseră, pe drept sau pe nedrept, prestigioase origini apostolice. Dar la ora actuală avem indicii numeroase care ne îndreptăţesc să credem că monahis-

mul a apărut în mai multe puncte ale creştinătăţii, independente unele de altele şi aproape simultan. Cu certitudine monahismul mesopotainian are origini autohtone şi nu a suferit influenţe egiptene masive decât după secolul al V-lea; mult mai târziu - nu înainte de secolul al IX-lea - a apărut legenda lui mar Awgin, cu scopul de a înzestra monahismul mesopotamian cu titluri de nobleţe, punându-l în legătură cu cel egiptean. La fel şi în Palestina avem dovada existenţei, încă de la începuturi, a unor aşezăminte monastice independente de cele ale Sfântului Ilarie, pe care Sfântul Ieronim îl prezintă ca discipol al Sfântului Antonie. în aceste condiţii nu ne mai putem reprezenta monahismul creştin ca rod al unei scântei care, adusă de undeva şi căzută undeva în Egipt, ar fi cuprins rapid toată creştinătatea.

în al doilea rând, astăzi cunoaştem mai bine preistoria monahismului. Acesta, aşa cum s-a manifestat în Biserică la sfârşitul secolului al IU-lea, nu este un fenomen chiar atât de nou; elemente constitutive esenţiale existau în Biserică din chiar primul ei secol. Cu alte cuvinte, înainte de monahismul propriu-zis a existat un pre-monahism. Sursa principală a ceea ce numim, la propriu, monahism creştin, este de găsit în curentele ascetice puternice, mult mai bine cunoscute astăzi, care au marcat profund creştinismul primelor trei secole.

Pentru a conferi expunerii mele o bază cât mai concretă posibil, voi cerceta istoria primitivă a termenului *monachos* care, prin latinul *monachus,* a dat cuvântul francez „moine"[604]. In mod curent, cuvântul *monachos* este asociat cu un alt termen grecesc, *monos,* cu sens de „singur"; se înţelege

604. Cuvântul românesc *monah* provine tot de aici, dar prin filieră slavonă, si. *monah,* acesta venind din neogrecescul *monahos.* Sinonimul lui, *călugăr,* este tot din limba slavonă, de la *kaluger* (N. tr.).

aşadar că monah este cel care trăieşte singur, retras în pustie. Dar nu acesta este primul înţeles al termenului *monachos.* Există câteva atestări ale utilizării acestui cuvânt înainte de apariţia monahismului propriu-zis, înainte chiar şi de apariţia „pustnicilor" din deşert. Termenul, străin elinei clasice, 1-a desemnat mai întâi, în Biserica primară, pe ascetul care - iar această trăsătură este esenţială - îşi păstrează fecioria, nu se căsătoreşte, rămâne „celibatar" din raţiuni religioase. Semnificativă este întrebuinţarea termenului în discuţie la Simah, unul dintre traducătorii Bibliei în limba greacă, în secolul al II-lea, pentru referinţa din *Facere 2,* 8, unde se vorbeşte despre condiţia lui Adam dinainte de crearea Evei: Adam era pe atunci *monachos* (în ebraică, *l'-'badâ),* adică necăsătorit, celibatar. Prin urmare, *monachos* îl desemna iniţial pe cel ce trăieşte singur, este „pustnic" - dacă vrem - dar nu pentru că şi-ar trăi singurătatea în pustie, departe de oameni, ci doar pentru că nu are femeie. Celibatul apare legat, aşadar, de esenţa primă a monahismului; călugăr este, înainte de toate, ascetul necăsătorit.

Celibatul religios, vizând ambele sexe, era o practică răspândită în Biserica primară; mărturiile sunt nenumărate, mai ales în creştinismul mesopotamian. Unii savanţi - cum ar fi Burkitt, Voobus - au crezut chiar că în această biserică botezul nu era conferit, la început cel puţin, decât celor care renunţau la căsătorie. în *Faptele lui Toma* - scriere alcătuită la Edessa spre mijlocul secolului al III-lea - al cărei autor susţine că relatează încreştinarea Indiei de Apostolul Toma, găsim dovezi clare în acest sens. Problema ridicată aici - şi ar merita să fie dezbătută - este de a şti dacă lucrarea de faţă aparţine Bisericii sau unei secte heterodoxe. în orice caz, îl vedem aici pe Toma impunând desfacerea legăturii conjugale celor care, cuceriţi de predicarea sa, cereau să se boteze. *Evanghelia după Toma,* antologie a cuvintelor lui Iisus, al-

cămilă în secolul al II-Jea şi descoperită în Egipt, în urmă cu vreo 30 de ani'[05], în limba coptă - dar pe care eu o bănuiesc a fi de origine siriacă - consideră celibatul ca pe o condiţie a mântuirii. în logionu] 75 se poate citi: „Iisus a spus: Mulţi sunt cei care stau la uşă, dar numai *monachoi* vor intra în cămara de nuntă"; versiunea în limba coptă a transcris pur şi simplu termenul grecesc care îl desemnează - contextul este clar - pe ascetul necăsătorit; pentru a intra în cămara de nuntă a mirelui ceresc, trebuie să renunţăm, aici pe pământ, la căsătorie.

Dacă utilizarea grecescului *monachos,* în acest sens pe care l-am putea numi pre-monastic, este destul de sporadică totuşi, mult mai frecventă este în schimb ocurenţa cuvântului siriac *Ihîduyă;* echivalent exact al termenului grecesc *monachos;* acesta va fi cuvântul uzual, în limba siriacă, adică în limba Siriei şi Mesopotamiei creştine, pentru desemnarea „călugărului". Dar înainte de a se fixa cu acest sens, la fel ca şi grecescul *monachos,* dar într-o manieră mai bine atestată, el 1-a desemnat iniţial pe ascetul necăsătorit. Felul de viaţă al acestor *ihldăye* (pluralul de la *Ihldïyă)* este bine cunoscut prin două opere de limbă siriacă din secolul al IV-lea: *Demonstraţiile* lui Afraat, „înţeleptul Persiei", şi *Cartea Treptelor,* scrisă de un autor necunoscut. Sihastrii denumiţi *ihldSye* trăiesc în sânul comunităţii de credincioşi; ei se disting de alţii prin aceea că au renunţat la

605. Textul de faţă a fost prezentat în cadrul manifestărilor ocazionate de împlinirea quinceiitenaiailui Universităţii din Uppsala, Suedia, în 1977, fiind publicat în anul următor în *The Frontiers ofHuman Knoxvledge. Lectures held at the Quincentenarv Celebrations of Uppsala Univesity 1977,* ed. T.T. Segerstedt, Uppsala, 1978, p. 111-123 - de unde a fost preluat de editorii prezentului volum, călugării de la mănăstirea franceză Bellefontaine, în anul 1979 (N. tr.).

orice fel de avere lumească, pentru a duce o viaţă de pribegie, consacrată rugăciunii şi predicaţiei, precum şi prin faptul că au renunţat la căsătorie pentru a-şi păstra „fecioria" *(b^{e}tulută)* sau, dacă fuseseră deja căsătoriţi, au renunţat la relaţiile conjugale pentru a împlini ceea ce era numit „sfinţenie" *(qaddishută);* doar în acest sens se numeau ei „însinguraţi", şi anume în virtutea faptului că trăiau „singuri", că nu aveau soţie.

Care este motivul renunţării la viaţa de familie? Aceasta este o problemă delicată şi complexă. Este posibil să fi intervenit mai multe motive, şi în special concepţia biblică şi iudaică asupra raporturilor existente între sexualitate şi sacralitate. Afraat arată că cei numiţi *ihldăye* trebuie să trăiască în înfrânare, deoarece ea este cerută celui aflat în slujba Domnului; el invocă o tradiţie iudaică, atestată şi în alte izvoare, conform căreia Moise ar fi renunţat la viaţa conjugală începând cu ziua în care s-a simţit chemat de Dumnezeu şi s-a pus în slujba Lui. Din mai multe locuri din Lege reiese că preoţii, în zilele în care slujeau în Templu, aveau obligaţia să se abţină de la orice relaţie cu femeile lor; era deci o incompatibilitate între serviciul liturgic şi activitatea sexuală, aceasta din urmă fiind privită ca sursă de necurăţie. Acest motiv explică, cred eu, atât celibatul esenienilor cât şi pe cel al terapeuţilor, asceţii iudei care, după Filon, trăiau la marginile Alexandriei. El a putut juca un rol şi în originile celibatului călugăresc, mo îahul aflându-se într-un fel, asemeni esenienilor sau terapf uţilor, mereu în slujba Domnului, trebuind deci să se păstreze într-o stare permanentă de curăţie.

Dar în cazul celibatului călugăresc există încă un motiv, mai profund, care se inspiră la rându-i din ideile biblice şi iudaice. Prin aceasta vom pătrunde mai adânc în analiza sen-

surilor cuvântului *monachos* şi ale echivalentului său siriac, *ihldăyă.* Rădăcina semitică de la care este format acesta din urmă, ebraicul *îahad,* înseamnă nu numai „a fi singur", ci şi „a fi unul". Acesta ar fi, după opinia mea, sensul fundamental al cuvântului *monachos:* cel ce este unul, unic, unificat. Citim în *Psalmul* 86, II[606]:

„Povăţuieşte-mă, Doamne, pe calea Ta
şi voi merge întru adevărul Tău; uneşte[607]
inima mea, ca să se teamă de numele Tău."

„Uneşte", în ebraică *iahed,* pe care traducătorul Aquila îl redă prin *monachoun,* este prima atestare a acestui verb corepunzător substantivului *monachos.* „Uneşte inima mea" vrea să spună „fa să nu am o inimă împărţită", „două inimi" sau, după o expresie biblică frecventă, „o inimă şi o inimă". Expresia acoperă o noţiune biblică importantă, cea a integrităţii inimii; la Dumnezeu trebuie mers, Dumnezeu trebuie iubit, aşa se spune, „din toată inima", cu inima întreagă, *kol leb.* Slujirea lui Dumnezeu interzice orice fel de împărţire. în cadrul religiei iudaice, împărţirea astfel proscrisă este atitudinea celui care vrea să-L slujească şi pe Dumnezeul cel unic, dar să rămână şi în slujba idolilor. Noţiunea transpusă a devenit fundamentală în etica iudeo-creştină sub numele grecesc de *haplotes,* „simplitate", virtute opusă „duplicităţii", *dipsuchia,* starea în care sufletul, inima sunt împărţite. Cred că idealul primar al *monachos-ului* are legături profunde cu această virtute iudeo-creştină a „simplităţii"; călugăr este cel ce se pune pe sine în slujba lui Dum-

---

606. Ps. 85, 10 (N. tr.).

607. în limba română, după Septuaginta, este tradus „veseleasca-se". (N. tr.).

nezeu cu totul, tară nici o rezerva. Există în opera exegetică a lui Eusebiu de Cezareea, din secolul al lll-lea, un fragment - devenit *locus classicus* pentru istoria cuvântului *monachos* - care ilustrează foarte bine ideea pe care încerc să o pun în evidenţă. Comentând versetul 7 din *Psalmul* 68: „Dum nezeu aşază pe cei singuratici *(fhldlm)* în casă"[608], Eusebiu observă că ebraicul *îahid* (înrudit cu siriacul *ihîdăyri)* este tradus la Simah prin *monachos,* în timp ce în *Septuaginta* se optează pentru *monotropos;* cei doi termeni greceşti sunt deci echivalenţi; or, adaugă el, *monotropos* este numit cel care, în loc să se poarte când într-un fel când într-altul, are un comportament uniform, orientat către un singur ţel. Ast fel trebuie să fie, prin urmare, aceşti *monachoi;* iar acest sens fundamental al termenului a rămas multă vreme sensi bil la toţi autorii din vechime care şi-au propus să definească idealul monastic. O definiţie a monahului găsim şi la pseu-do-Dionisie Areopagitul, la începutul secolului al Vl-lea: monahii sunt numiţi astfel - *monachoi* - „de la slujirea cu rată a lui Dumnezeu şi de la lucrarea lor vindecătoare, şi de la viaţa neîmpărţită şi unitară, care-i unifică pe ei în sfintele concentrări ale celor împărţite într-o monadă asemănătoare celei dumnezeieşti şi într-o desăvârşire de Dumnezeu iu bitoare"[609]. Mă grăbesc aici să subliniez că trebuie să acor dăm locul cuvenit, la Dionisie, influenţei neoplatonice, unde noţiunea de unificare joacă un mare rol. Dar faptul că în aceste rânduri este şi un ecou al concepţiei primare despre *monachos* este dovedit prin aceea că o definiţie asemănă toare a călugărului putem găsi şi la alţi autori contemporani, în special sirieni (ţara de origine, după toate aparenţele, a

608. *Ps.* 67, 6 (N. tr.).

609. Pt. trad. rom., vezi Dionisie Areopagitul. *op. cit,* p. 95. respectiv 123-N.tr.

corpusului dionisan), cum ar *fi* bunăoară la Filoxen de Mabburg, la care influenţa neoplatonică este cu totul absentă: „Trebuie ca monahul, spune el, să-şi împlinească numele în mod efectiv şi să fie monah *(îhîdăyă,* „unificat") atât în cele din afară cât şi în cele dinlăuntru. Iar în sine nimic să nu mai rămână, decât el însuşi şi Cel ce se sălăşluieşte în el, adică Hristos, care nu primeşte să se sălăşluiască în cineva până când acesta nu e singur." Pentru a ilustra această idee, Filoxen citează *Psalmul* 68, *7[m],* pe care l-am văzut deja în comentariul lui Eusebiu: „Dumnezeu aşează pe cei singuratici în casă".

Dacă plecăm de la acest sens fundamental al lui *monachos,* sinonim cu *monotropos,* desemnându-l pe cel a cărui lucrare este unificată, orientată către un singur ţel, atunci tot ceea ce defineşte condiţia monahală se clarifică şi, în primul rând, renunţarea la viaţa de familie. Un text celebru al Sfântului Pavel, aşezat în perspectiva mai sus evocată, îi dezvăluie întreaga semnificaţie. Apostolul le scrie corintenilor (7 *Cor.* 7, 32 şi urm.): „Ci eu aş vrea ca voi să fiţi fără de grijă. Cel necăsătorit se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă femeii. *Şi iată-l împărţit (memeristai)".* Apostolul arată în continuare că aşa este şi pentru femeie şi adaugă: „Şi aceasta o spun chiar în folosul vostru, nu ca să vă întind un laţ, ci spre buna-cuviinţă şi alipirea neclintită de Domnul" *(aperispastos,* v. 35); acest termen apare adeseori în textele care definesc idealul monahal: călugărul trebuie să fie neîmpărţit, „neclintit", iar pentru aceasta va renunţa la căsătorie, privită aici ca sursă de împărţire şi de şovăială.

In acest punct trebuie adăugate influenţele venite din elenism. înţeleptul epicurian evită şi el să se căsătorească,

610. PJ. 67,6 (N.tr.).

pentru a scăpa de dificultăţile pe care le aduce mariajul celui ce vrea să se dedice înţelepciunii. Diatriba cinico-stoică a exploatat din plin tema inconvenientelor vieţii de familie, şi acest loc comun a fost prea adesea reluat de autorii creştini (cum ar fi Sfântul Ieronim, Grigorie de Nyssa) pentru a apăra, cu argumente de o calitate îndoielnică, idealul creştin al fecioriei. Dar aceste alcătuiri retorice, de care nu de puţine ori s-a abuzat, nu trebuie să ne obnubileze ideea pe care o conţin, pe care o găsesc fundamentală pentru etica creştină a primelor secole şi pentru idealul primar al *monachos-ului,* al monahului.

Dacă vom trece acum în revistă, pe scurt, demersurile esenţiale caracteristice stării monahale, aşa cum s-au dezvoltat începând cu finele secolului al III-lea, vom vedea că toate îşi găsesc explicaţie plecând de la următoarea idee fundamentală: monah este cel care nu vrea să fie împărţit şi vrea să ducă o viaţă unificată.

Primul dintre aceste demersuri este renunţarea - în limba greacă, *apotage* sau *apotaxis.* Nu este vorba aici doar de renunţarea la rău şi la Satan, cum era pentru orice credincios lepădarea de la botez, ci este vorba despre o renunţare chiar şi la lucruri care, în ele însele, nu au nimic rău: familia, nu doar cea pe care monahul şi-ar întemeia-o dacă s-ar căsători, ci şi familia în care s-a născut (asupra acestui subiect vom mai reveni), neamurile lui de sânge; apoi, bunurile şi bogăţiile lumeşti. Toate acestea laolaltă se rezumă prin cuvântul „lume", *kosmos:* renunţarea monahală este o renunţare la lume. Dar acest cuvânt, după cum se ştie, este ambiguu; aici el nu desemnează ceea ce este esenţialmente rău, ci ceea ce este relativ rău, în măsura în care devine un obstacol pentru cel ce aspiră la desăvârşire. Dar de ce trebuie renunţat la aceste lucruri, dacă ele nu sunt rele în esenţa lor? Pentru că bunurile lumeşti sunt izvor de griji şi de împărţire.

Aceasta este limpede în povestirea convertirii Sfanţului Antonie: Sfântul Atanasie spune că primul lucru pe care 1-a tăcut, după convertirea sa la viaţa călugărească, a fost acela de a vinde tot pământul moştenit de la părinţi şi de a împărţi săracilor banii. Aceasta, bineînţeles, pentru a se respecta preceptul evanghelic pe care-1 auzise citit la biserică: „dacă voieşti să fii desăvârşit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor...; după aceea vino şi urmează-Mi" *(Mat.* 19, 21); dar şi, precizează textul, pentru ca aceste bunuri să nu devină pentru el o sursă de griji şi de frământări.

Până la urmă, scopul urmărit de monah prin renunţarea la bunurile aceste' lumi este eliberarea de griji - *amerimnos,* în limba greacă; ceea ce caută este fericita *amerimnia,* lipsa grijilor, ce-i va permite să se pună pe sine în întregime în slujba lui Dumnezeu. Tot lipsa de griji, după cum am văzut, o avea în vedere şi Apostolul Pavel când recomanda celibatul: „Ci eu aş vrea ca voi să fiţi fără de grijă..." Lepădarea de cele lumeşti are deci aceeaşi raţiune ca şi renunţarea la căsătorie. Sfântul Vasile, unul dintre marii teoreticieni ai monahismului de la sfârşitul secolului al IV-lea, definind renunţarea, scria în *Regulile Mari:* trebuie să renunţăm la toate „patimile lumeşti care pot împiedica scopul pietăţii... Apoi Domnul a declarat că este cu neputinţă să dobândim ceea ce căutăm, cât timp mintea este împărţită la griji diferite". Şi citează din *Mat.* 6, 24: „Nu puteţi sluji lui Dumnezeu şi lui Mamona"[6]". într-un mod mai naiv, avva Isaia, monah din veacul al V-lea, scria, la rândul lui: „Aşa după cum nu-i este cu putinţă nimănui să privească spre cer cu un ochi, iar cu celălalt spre pământ, tot astfel nu-i este sufletului cu putinţă să se ocupe cu cele ale lui Dumnezeu şi cu cele ale

611. Pt. trad. rom., vezi Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.,* p. 235-237 - N. tr.

lumii în acelaşi timp". Lepădarea se fundamentează, aşadar, pe postulatul incompatibilităţii între lume şi Dumnezeu, între legarea de viaţa prezentă şi slujirea lui Dumnezeu.

Dar această renunţare nu trebuie să fie doar o atitudine strict interioară, o detaşare strict spirituală. Ea trebuie împlinită efectiv, trebuie concretizată prin despărţire, prin îndepărtare sau, pentru a folosi cuvântul cel mai potrivit, prin anahoreză, *anachoresis.* Şi tocmai prin anahoreză, prin retragerea departe de lume, începe ceea ce numim, în sensul curent al termenului, monahism. Dar ceea ce trebuie observat, după opinia mea, este că motivul care a dus la anahoreză este acelaşi care a inspirat, înainte de apariţia monahismului propriu-zis, celibatul religios şi lepădarea de orice formă de posesie. Diverse împrejurări ocazionale au putut provoca anhoreza, îndeosebi persecuţiile, care au constrâns un număr de creştini să se refugieze în pustie, să-şi ia lumea în cap, cum am spune astăzi, şi să descopere astfel viaţa în pustie; dar dacă anahoreză astfel descoperită s-a putut menţine şi reitera în afara oricărei constrângeri, este pentru că răspundea motivului profund care inspirase şi ascetismul pre-monahal: năzuinţa ascetului de a ieşi de sub influenţa lumii pentru a aparţine cu totul lui Dumnezeu.

Anahoreză nu este, de altfel, un demers împlinit o dată pentru totdeauna; călugărul trebuie să se lupte mereu, chiar şi în pustie, pentru a-şi salva singurătatea. Un frumos exemplu de anahoreză este dat de awa Arsenie despre care se spunea că fusese preceptorul fiilor împăratului Theodosie şi care s-a retras în pustia Schetiei - una dintre cele mai faimoase aşezări călugăreşti din Egipt. Fiind încă la palat, Arsenie se ruga cerând lui Dumnezeu să-i arate cum se va mântui; răspunsul primit a fost următorul: „Arsenie, fugi de oameni şi te vei mântui!" în pustie, făcând aceeaşi rugăciune, Arsenie a auzit următorul răspuns: „Arsenie, fugi,

taci, liniştește-te *{hesychia* - vom reveni asupra acestui cuvânt), că acestea sunt rădăcinile nepăcătuirii"[612]. Chiar şi la Schetia, Arsenie îşi schimbă în mai multe rânduri chilia, îndepărtându-se tot mai mult de chiliile celorlalţi monahi. Unui călugăr tânăr care îl întrebă: „Pentru ce fugi de noi?", Arsenie îi răspunse: „Dumnezeu ştie că vă iubesc pe voi, dar nu pot fi şi cu oamenii şi cu Dumnezeu." Apoi mai adăugă: „Cele de sus, mii şi milioane, au numai o voie, iar oamenii au multe voi. Deci nu pot să las pe Dumnezeu şi să vin întru petrecere cu oamenii"[613]. Aceste ultime cuvinte evocă o temă importantă pe care nu pot decât să o amintesc: cea a imitării vieţii îngereşti, aceasta fiind reprezentată ca o vieţuire unificată, liberă de mulţimea grijilor, deci într-o lipsă de grijă desăvârşită, în deplină *amerimnia,* tinzând cu toate ale sale către un singur ţel: slujirea lui Dumnezeu.

Distanţa pe care monahul o interpune între el şi lume, anahoreza, retragerea, poate avea dimensiuni variabile; Antonie, de exemplu, la început se ducea doar la marginea satului, pentru ca apoi să treacă pe celălalt mal al Nilului, după care va ajunge în cealaltă margine a deşertului arabic, pe malurile Mării Roşii. Când monahul, îndepărtându-se astfel, se stabileşte într-o ţară străină, anahoreza ia numele de *xeniteia,* cuvânt greu de tradus în limba franceză: exil, dezrădăcinare, expatriere. Este ceea ce a făcut avva Arsenie, despre care am vorbit mai sus, atunci când, părăsind Constantinopolul, s-a dus în Egipt. *Xeniteia* este condiţia de străin (cuvântul este format de la *xenos,* „străin"), condiţie pe care monahul o îmbrăţişează când îşi părăseşte ţara natală pentru a pleca să trăiască într-o ţară unde nu este nimeni care

612. Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 14 - N. tr.
613. *Ibidem,p.* 15-N.tr.

să-l cunoască, adică într-un loc unde va fi nevoit să suporte sărăcia lucie şi dispreţul. Ea este un complement firesc al renunţării: dezrădăcinarea omului din mediul său natural, din familia sa, din ţara sa. Principiul ei a fost formulat de Sfântul Ieronim într-o celebră scrisoare adresată prietenului său, Heliodor; el caută să-i arate prietenului său că îi va fi cu neputinţă să ducă o viaţă ascetică reală pe pământ natal; Hristos însuşi a fost nevoit să-i părăsească pe ai săi, „că un prooroc nu e cinstit în ţara lui" *(Ioan* 4, 44); „rezultă de aici, conchidea el, că este cu neputinţă ca un monah să fie desăvârşit în patria lui". în această privinţă, prototipul monahului este patriarhul Avraam, căruia Dumnezeu i-a zis: „Ieşi din pământul tău, din neamul tău şi din casa tatălui tău, şi vino în pământul pe care ţi-l voi arăta eu" *{Fac.* 12, 1). însă monahul nu trebuie să înceteze a trăi ca un străin în ţara unde s-a sălăşluit, altfel riscă să-şi afle aici o nouă patrie, o nouă familie. Iar dacă, în cele din urmă, acest lucru se întâmplă, nu are decât să se expatrieze din nou. E un demers repetabil de mai multe ori şi atunci monahul devine peregrin, un veşnic călător; aşa s-a născut monahismul rătăcitor, care a cunoscut o largă dezvoltare în Siria şi, până în epoca modernă, în Rusia. Dar acest fel de vieţuire nu a fost apreciat la fel peste tot; în Egipt mai cu seamă, călugării vagabonzi nu erau priviţi cu ochi buni şi s-a dezvoltat în mediile monastice din această ţară o concepţie mai spiritualizată despre *xeniteia,* conform căreia monahul poate practica această formă de asceză şi dacă rămâne în chilia lui, cu singura condiţie de a nu se simţi niciodată „acasă", de a nu lăsa să se dezvolte în el acea senzaţie de familiaritate care ne leagă îndeobşte de fiinţele sau de obiectele înconjurătoare. Ceea ce implică până şi un anumit control al privirii. Se citează cazul unui călugăr care petrecuse mai mulţi ani în aceeaşi chilie fără să observe că acolo se afla şi un pat!

Prin urmare, anahoreza sau fuga de lume îl putea determina pe monah să se expatrieze. Dar în acelaşi timp îi putea sugera şi să se zăvorască în chilie, rupând astfel orice legătură cu exteriorul, cu alte cuvinte să-1 ducă la recluziune. Unul dintre cei mai faimoşi zăvorâţi a fost, în Egipt, Ioan de Licopole, care trăia închis într-o grotă din împrejurimile Asiutului. Viaţa avvei Isaia, despre care am vorbit deja, ilustrează cât se poate de bine motivul care 1-a împins la recluziune. Tânăr fiind, Isaia s-a retras în pustie; acesta a fost momentul anahorezei; după câţiva ani de zile, pentru a scăpa de renumele dobândit ca urmare a nevoinţelor împlinite, părăsi Egiptul şi plecă în Palestina, în regiunea Gaza; faima îl ajunse din nou, dar, în loc să se expatrieze iar, el se închide în propria-i chilie şi comunică cu exteriorul doar prin intermediul unui ucenic. Astfel avva Isaia se află la originea unui întreg şir de sihastri care i-au urmat, vreme de cel puţin două secole, în regiunea Gaza.

Fuga de lume poate conduce la o formă de anahoreza încă şi mai stranie: stilismul. Călugărul, pentru a scăpa de mulţime, îşi construieşte un stâlp. Aşa a făcut, în împrejurimile Antiohiei, Sfântul Simeon Stilitul: după ce schimbase, fără folos, locul, după ce se închisese într-o incintă, a sfârşit prin a se instala pe un stâlp, în vârful căruia trăi vreme de 30 de ani; având o înălţime iniţială de 5 metri, stâlpul fu ridicat la 15 metri, apoi la 20 de metri! Pentru a înţelege acest mod cu totul particular de viaţă care, la drept vorbind, nu a avut mulţi adepţi în afara hotarelor Siriei şi a împrejurimilor Constantinopolului, trebuie să-1 plasăm în contextul evocat: acela al fugii de lume: dar, de această dată, pe direcţie verticală!

Ce caută monahul, în definitiv, când se retrage în pustie, ca avva Arsenie, când se înstrăinează sau se izolează, ca Isaia, sau când se urcă în vârful unui stâlp, ca Simeon?

Caută ceea ce în limba greacă se numeşte *hesychia,* cuvânt greu de tradus, pentru că desemnează în acelaşi timp liniştea, pacea, singurătatea, meditaţia. în Orient mai ales, călugărul a rămas prin excelenţă un „isihast", un om pentru care toate demersurile precedente - lepădarea, anahoreza, înstrăinarea sau izolarea - nu au avut decât un singur scop: dobândirea *hesychia-ei,* a libertăţii, a disponibilităţii necesare celui care vrea să trăiască cu gândul numai la Domnul, păzind mereu în sine, după cum se spune, „pomenirea lui Dumnezeu". Conform învăţăturii monahilor egipteni, *xeniteia* sau înstrăinarea nu era legitimă decât în acest scop unic: „Dacă nu te poţi linişti uşor *{hesychia)* în părţile tale, grăbeşte spre înstrăinarea cu voia *(xeniteia)* şi întăreşte-ţi gândul spre ea", spune Evagrie[614]. La fel, pentru a fi un adevărat isihast, monahul trebuie, după o expresie consacrată, să „şadă în chilia lui". Şederea în chilie reprezintă, pentru monah, un precept fundamental asupra căruia textele insistă neobosit. Avva Moise, călugăr în Schetia, îl sfătui odată pe un frate: „Du-te, şezi în chilia ta şi chilia te va învăţa pe tine toate"[615]. Acelaşi sfat îl regăsim şi la avva Arsenie, nu lipsit de oarecare umor. Un călugăr vine să-1 cerceteze şi îi spune: „Mă supără gândurile zicându-mi: nu poţi să posteşti, nu poţi să lucrezi, deci du-te şi îi îngrijeşte pe cei bolnavi, ca măcar prin aceasta să îţi arăţi dragostea.'". Iar bătrânul, ştiind cum îşi aruncă dracii seminţele, îi răspunse: „Mergi, mănâncă, bea, dormi şi nu lucra, numai de chilie să nu te depărtezi"[616]. Sfat care trebuie luat, evident, *cum grano salisl*

---

614. Pt. trad. rom. vezi *A lui Evagrie Monahul. Schiţă monahi ceascâ...,* loc. cit., p. 66.

615. Pt. trad. rom. vezi *Pateric, Avva Moise,* ed. cit., p. 142. - N. tf-

616. Pt. trad. rom. vezi *Pateric, Avva Arsenie,* ed. cit., p. 15.- N. tr.

„Mă supără gândurile". îi spunea fratele lui Arsenie. într-adevăr, chiar dacă îi asigură liniştirea exterioară şi singurătatea, *hesychia* nu îi aduce călugărului *ipso facto* pacea interioară şi unificarea sufletească. Desprins de lume prin anahoreză, nu mai avea nevoie să se lupte, cum s-a spus, cu „obiectele", ci avea de trecut printr-un alt fel de război, mai dificil, suntem încredinţaţi, împotriva gândurilor; gândurile, provenite din amintiri şi din reprezentări ale obiectelor, erau arma subtilă pe care demonii o foloseau împotriva pustnicilor. Psihologia pustnicului a fost remarcabil analizată de Evagrie, călugăr originar din Pont, care a vieţuit la Chilii, în deşertul din vecinătatea Schetiei, spre sfârşitul secolului al IV-lea; dotat cu o cultură vastă şi cu un ascuţit spirit speculativ, Evagrie alătura o deosebită fineţe analizelor sale psihologice. Nu pot rezista plăcerii de a vă cita, în încheiere, analiza făcută gândului „acediei", din cartea sa intitulată *Tratat practic.* Acedia - suntem obligaţi să păstrăm şi în limba franceză termenul grecesc *akedia,* pentru că este practic intraductibil - se referă la o ispită proprie pustnicului; ea este, în acelaşi timp, plictiseală, descurajare, lene, îndoială pe care monahul le încearcă cu privire la sine şi la alţii, la modul lui de viaţă şi la scopul propus: „Demonul acediei, care se mai numeşte şi „molima ce bântuie întru amiază" (expresie preluată din *Psalmul* 91, 6 (90, 6): este faimosul *daemonium meridianum),* este cel mai apăsător dintre toţi demonii; el îl atacă pe călugăr spre ceasurile 4 şi îi asediază duhul până spre ceasurile 8. Mai întâi face să i se pară că soarele şi-a încetinit mişcarea sau chiar că a rămas nemişcat deasupra capului său, astfel că ziua pare a se fi lungit până la 50 de ore. Apoi îl pune să tot privească pe fereastră, să iasă din chilie şi să urmărească soarele ca să vadă dacă mai este mult până la ceasul al 9-lea (ora mesei!), să-şi tot întoarcă Privirile încoace şi încolo, doar, doar va fi venind vreun

frate în vizită! Mai mult decar atât. îi aduce în suflet silă faţa de orice ocupaţie de care ar trebui să se apuce în chilia lui, silă chiar şi faţă de chilie, silă de viaţa pe care o duce. lehamite, o senzaţie de cumplită zădărnicie şi. în plus. îi mai seamănă în minte ideea că a pierit iubirea dintre fraţi, de vreme ce nu se găseşte chiar nici unul care să vină sâ-i aducă mângâiere. Iar dacă s-a întâmplat cumva ca în acea zi să-1 fi necăjit careva pe monahul astfel încercat, demonul se îngrijeşte şi îi aduce în minte întâmplarea, pentru a-i spori supărarea şi mai mult. Ii aduce în inimă dorinţa de a fi în alte locuri, unde şi-ar putea găsi cele trebuincioase cu mai mare uşurinţă, ar putea afla o slujbă mai uşoară şi mai bine plătită. La toate acestea adaugă că, nu-i aşa, te poţi face bineplăcut lui Dumnezeu în tot locul, căci dumnezeirea poate fi slujită pretutindeni. Şi încă mai adaugă, la toate acestea, amintiri cu familia sa, amintiri din viaţa lui de altă dată; îi închipuie cât de mult mai are de trăit, îi arată greutăţile nevoinţei. Şi cu tot felul de asemenea gânduri îl tulbură, lovindu-1 din toate părţile şi cu toate armele, doar, doar îl va împinge până la urmă să-şi părăsească chilia şi să fugă din arenă!". Acedia este, prin urmare, ispita prin excelenţă a pustnicului, încercarea prin care se vizează *hesychia,* preceptul fundamental al şederii în chilie şi, în fine, chiar condiţia vieţii monahale înseşi. Totuşi ea nu este decât unul dintre cele opt gânduri principale împotriva cărora are de luptat monahul doritor să dobândească nepătimirea, *apatheia;* ea este dacă nu suprimarea, cel puţin biruinţa asupra patimilor; prin nepătimire se deschid, după Evagrie, porţile contemplaţiei sau, aşa cum el însuşi spune, ale gnozei. Dar nu am deloc intenţia de a vă pune pe urmele lui!

Mă tem să nu fi fost prea abstract, ceea ce m-ar face cu atât mai mult să regret cu cât literatura monastică, îndeosebi cea referitoare la călugării din Egipt, este plină de pitoresc

şi de anecdote in culori tari. Dar intenţia mea nu a rost aceea de a zugravi un tablou al vieţii comunităţilor din Egipt sau de altundeva. Am căutat să mă situez, cu bună ştiinţă, mai mult în planul fenomenologiei decât în cel ai istoriei. Am vrut mai ales să studiez monaJiismul ca fenomen religios şi să demonstrez, astfel, că este înzestrat cu o structură proprie care îi dirijează atât formarea cât şi dezvoltarea; cu alte cuvinte am vrut să arăt cum, pornind de la un dat care pentru mine este fundamental - anume ideea unificării - se pot explica toate comportamentele, toate demersurile esenţiale ale vieţii monastice: celibat, lepădare, anahoreză, înstrăinare etc. şi cum se deduc, într-un fel, unele dintr-altele, urmând coerenţa internă a fenomenului. Din acest punct de vedere, determinarea influenţelor care s-au exercitat este mai puţin importantă decât studiul genezei şi dezvoltării unui fenomen care, hrănindu-se din contextul religios care-i aparţine din punct de vedere istoric, se dezvoltă după o logică internă şi după virfualităţile proprii. Fenomen care, în sine, nu este specific creştin: este o formă religioasă ce poate primi, ideologic vorbind, conţinuturi diverse. Călugării budişti şi călugării creştini au în comun faptul că sunt - şi unii şi ceilalţi - călugări, dar rămâne deosebirea că unii sunt budişti, iar ceilalţi, creştini. Nu mi-am propus să arăt în ce măsură călugării din Egipt, din Mesopotamia sau de altundeva au fost creştini, ci numai cum au fost ei călugări, adică tributari unui mod de viaţă care, întemeiat pe dorinţa de unificare, se conformează, cred, unei exigenţe fundamentale a conştiinţei religioase.

14
*Schiţă a unei fenomenologii a monahismului**

într-un articol publicat în 1972, în revista *Recherches de science religieuse,* am încercat să demonstrez că idealul monastic, considerat din perspectiva originilor sale, are legături strânse cu virtutea fundamentală a eticii iudeo-creştine, simplitatea, *haplotes"*[17]. *Monachos* este înrudit cu cel numit *haplous,* adică cu cel care nu este *dipsuchos,* cel al cărui suflet nu este dublu; este deci acela care evită să se împartă în lucrările sale, care încearcă să-şi unifice viaţa, consacrându-se pe de-a-ntregul slujirii lui Dumnezeu. Acest ideal înrădăcinat în Biblie - să nu ai „o inimă şi o inimă", o inimă împărţită, ci să-i slujeşti Domnului din toată inima - s-a întâlnit cu o teorie de origine elenistică, platoniciană şi neoplatoniciană, amplu dezvoltată în gnosticism, teoria unificării: unificare, îndepărtare de orice multiplicitate şi de orice risipire, cerută celui care vrea să se unească cu Unul.

Nu vreau nici să reiau, nici să continui cercetarea în plan istoric şi cu atât mai puţin să caut să deosebesc cât anume din idealul monastic astfel cercetat ţine de influenţele iudeo-creştine sau de influenţele filosofiei elenistice, respectiv gnostice; încă şi mai puţin, să mă angajez în dificila pro-

---

* Textul unei comunicări prezentate la cel de al XlII-lea Congres Internaţional de Istorie a Religiilor, Lancaster, august 1975.

617. Voi. 60, număr special dedicat iudeo-creştinismului, p. 199-218.

blemă a implicaţiilor istorice pe care le-au cunoscut reciproc cele două tradiţii.

Punctul meu de vedere are, astăzi, mai degrabă un caracter fenomenologic: studierea monahismului în sine, ca fenomen religios, pornind de la ceea ce constituie, după opinia mea, caracteristica sa fundamentală, esenţială şi anume căutarea unităţii, refuzul oricărei împărţiri în viaţa şi în activităţile sale; după aceea să arăt cum, pornind de la această idee de principiu, se pot explica prinţr-un fel de logică sau, mai exact, exigenţă internă, toate celelalte elemente constitutive ale monahismului, ceea ce eu numesc demersurile monastice fundamentale şi anume: celibatul, renunţarea, anahoreza.

Părerea general acceptată este că monahismul începe o dată cu anahoretismul, adică din ziua în care, în a doua jumătate a secolului al III-lea, un ascet - Sfântul Antonie sau, înaintea lui, un sihastru pe nume Pavel - s-a stabilit în singurătatea pustiei. Dar oricare ar fi fost atunci amploarea mişcării anahoretice - atât de abruptă încât s-a putut crede că a fost vorba despre un început absolut - nu avem de-a face decât cu o manifestare secundară a unui fenomen preexistent. Căci se poate vorbi, fără îndoială, despre un monahism premergător monahismului anahoretic, despre un pre-monahism, dacă vrem: dar cel care îl practică se numeşte deja *monahcos* sau *îhîdăyă,* în limba siriacă, după cum dovedesc atestările cele mai vechi, anterioare secolului al IV-lea, ale acestor termeni şi îndeosebi ale celui sirian, care apare mai frecvent decât omologul său grec.

Or, cel desemnat la început prin cuvântul *monachos* sau *îhldăyS* - faptul este temeinic stabilit - este ascetul celibatar, credinciosul care trăieşte „singur"; prin aceasta nu trebuie să înţelegem trăitorul în pustie ci pe cel necăsătorit. Acesta este în primul rând „monahul" din punct de vedere

istoric, dar şi fenomenologic: tară celibat nu există monah. Iar aceasta este o dată nu doar primordială, ci şi constantă. în secolul al IV-iea. când mişcarea anahoretică este în plină expansiune, Evagrie - pustnic el însuşi şi care scrie spre folosul sihastrilor din pustie - când defineşte idealul monastic, situează celibatul pe primul plan. lată cum începe tratatul său despre *Fundamentele vieţii monahale:* „La Ieremia Proorocul s-a scris (este vorba despre *Ier.* 16, 1 -4, dar textul este puţin forţat): «Iar tu să nu-ţi iei muiere în locul acesta. Că acestea, zice Domnul despre fiii şi fiicele ce s-au născut în locul acesta: cu moarte bolnăvicioasă vor muri» ... Aşa este monahul şi aşa trebuie să fie: să nu aibă femeie, să nu nască fii sau fiice în locul mai înainte zis..."[618]

Dar de ce nu se poate căsători monahul? Evagrie ne răspunde îndată, citând din capitolul 7 al *Primei Epistole către Corinteni* (versetul 33 şi următoarele). Avem aici un text esenţial pentru oricine caută să înţeleagă adevărata natură a celibatului monastic: „Ci eu aş vrea ca voi să fiţi fără de grijă *{amerimnous* - ne vom mai întâlni cu acest cuvânt). Cel necăsătorit se îngrijeşte de ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijeşte de ale lumii, cum să placă femeii. Şi iată-l împărţit *(memeristai* - alt termen important!)". Apostolul arată în continuare că la fel stau lucrurile şi pentru femeie, iar în final adaugă (versetul 35): „Şi aceasta o spun chiar în folosul vostru, nu ca să vă întind un laţ, ci spre buna-cuviinţă şi alipirea neclintită de Domnul" *(aperispastos* - vom regăsi şi acest termen, adeseori reluat, în mod semnificativ, în literatura monahală). Opţiunea pentm celibat este justificată, aşadar, nu prin ideea

618. § 1, Migne, *PG* 40, 1252 D-1253 A. (Vezi traci, rom.: *A lui Evagrie Monahul Schiţă monahicească, în care se arată cum trebuie să ne nevoim şi să ne liniştim,* ed. cit., p. 62 - N. tr.).

că viaţa de familie ar a\-ea ceva rău în sine (din context reiese clar că nu asta vrea Apostolul să spună), ci prin convingerea că numai celibatul ar fi starea care îngăduie sâ-1 slujim pe Domnul fără împărţire, „din toată inima" - pentru a relua o expresie veterotestamentară[619]. Desigur, tradiţia ascetică creştină a cunoscut contaminări, în secolele al II-lea şi al III-lea, cu elemente specifice dualismului, astfel că, mai ales în unele texte din Siria şi din Mesopotamia, căsătoria este condamnată ca prilej de necurăţie, după cum se poate vedea în mod special din *Faptele lui Toma.* Dar nu acesta este motivul real al celibatului monastic; acesta se întemeiază pe „monotropie" (unde *monotropos* apare ca echivalent al lui *monachos),* adică pe voinţa de a avea o viaţă unificată, neîmpărţită, pusă cu totul în slujba lui Dumnezeu.

Ca argument mai degrabă parenetic decât justificativ în favoarea celibatului, literatura ascetică şi monahală a făcut uz pe larg de unul dintre locurile comune ale înţelepciunii elenistice, o temă familiară diatribei cinico-stoice: aceea a inconvenientelor căsniciei. Argumentul are o valoare îndoielnică, dar cel puţin scoate în evidenţă ideea esenţială: viaţa de familie este o sursă de griji - eu vreau să fiţi *amerimnoi,* spunea Apostolul - şi aduce în viaţa omului împărţirea şi şovăiala; de aceea cel care vrea să se dăruiască întru totul Domnului să se abţină.

Aceeaşi idee esenţială poate fi regăsită cercetând un demers monastic fundamental: renunţarea, *apotage* sau

619. Aceeaşi idee, cu acelaşi recurs la textul Sfântului Pavel şi la Sfântul Vasile, *Regulile Mari,* V, Migne, *PG* 31, 920 CD. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* ed. cit., p. 227. Referinţa biblică este aici la *2 Cor. 7,* 32 şi urm. în realitate ea se află la / *Cor.* 7, 32 şi urm -N. tr.).

apotaxis. Demers fundamental, spuneam, prin aceea că şi ea defineşte starea monastică: *renunţiantes, apotaktikoi* sunt termenii care au slujit la desemnarea monahilor. într-un fel, celibatul, renunţarea la căsătorie, la viaţa de familie, nu este decât un aspect particular, chiar dacă fundamental, al unei renunţări mai generale, totale, care este renunţarea la lume şi la tot ceea ce constituie viaţa laică.

Teoreticianul prin excelenţă al *apotage* rămâne Sfântul Vasile. Capitolul al VUI-lea din *Regulile Mari* răspunde la următoarea întrebare: „Dacă cineva trebuie mai întâi să se lepede de toate şi apoi să se apropie de modul de vieţuire plăcut lui Dumnezeu". Renuţarea este definită aici astfel: monahul „se leapădă de patimile lumeşti care pot împiedica scopul pietăţii"[620]. „împiedică" - iată adevăratul motiv al renunţării. Când Sfântul Antonie, înainte de a-şi începe asceza în singurătate, îşi împarte toate bunurile moştenite de la părinţii săi oamenilor din saţ, procedează fără îndoială astfel pentru a da ascultare preceptului evanghelic pe care tocmai îl auzise citit în biserică: „Dacă voieşti să fii desăvârşit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor" *(Mat.* 19, 21); dar şi, după cum afirmă Sfântul Atanasie, biograful său, „ca să nu-i mai pricinuiască griji"[621]. Acesta este deci motivul profund pentru care monahul se hotărăşte să se lepede de bunurile acestei lumi: ele reprezintă o neîncetată sursă de griji şi de frământări, iar călugărul, pentru a se putea dărui cu totul lui Dumnezeu, trebuie să nu aibă nici o altă grijă şi să se sălăşluiască în *amerimnia.* Legătura dintre *amerimnia,* absenţa grijilor, şi *apotage* este bine subliniată, chiar la Sfântul

620. *Ibid.,* 933 D-936 B. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Vasile cel Mare, *ibid., p.235* -N.tr.).

621. *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie 2, PG* 26,841 C - 844 A (Pt. trad. rom., vezi Sfântul Atanasie cel Mare, *op. cit,* p.192 - N. tr.).

Vasile, într-una din scrisorile sale în care îşi împărtăşeşte experienţa: „Am citit Evanghelia şi am găsit aici că pentru a trăi cu adevărat o viaţă desăvârşită este cu totul de dorit să-ţi vinzi averile şi să împărţi venitul cu fraţii aflaţi în lipsuri, iar în viaţa pământeană să nu te îngrijorezi deloc şi să nu te laşi robit de lucrurile din lumea aceasta..."[622] Din acelaşi motiv şi asceţii itineranţi - al căror fel de viaţă este descris în *Cartea treptelor,* text alcătuit în limba siriacă - se lepădau dintr-o dată de toate averile lor şi se desfăceau din orice legătură de părtăşie cu lumea; dacă ei nu ar fi renunţat, spune autorul anonim, ar fi fost mereu „frământaţi", „împiedicaţi"; în consecinţă, n-ar fi putut primi Duhul şi deveni desăvârşiţi[623]. Lepădarea de lume se justifică deci prin faptul că viaţa lumească este o piedică în calea celui ce năzuieşte spre desvârşire.

După ce stabileşte,/cum am văzut deja, celibatul drept principiu al vieţii monastice, Evagrie îl îndeamnă pe călugăr la renunţare: „Dar nu numai atât, spune el, ci monahul trebuie să fie şi ostaş al lui Hristos, nepământesc, fără grijă, în afară de orice gând şi faptă de câştig, după cum zice şi Apostolul: «Nimenea ostaş fiind nu se împiedică de lucrurile lumeşti, ca singur Voievodului să placă» *(2 Tim. 2,* 4)"[624]. Laş mai putea cita, printre mulţi alţii, pe autorul anonim al lucrării *Historia monachorum in Aegypto* care sfătuieşte

622. *Lettre 223, ă Eustathe de Sebaste,* ed. şi trad. Courtonne, III (Paris, 1966), p. 10. (Pt. trad. rom., vezi Sf. Vasile cel Mare, *Corespon denţa,* ed. cit., p. 458 - N. tr).

623. Omilia a IlI-a, ed. Kmosko, *Patrologia Syriaca,* III (Paris, 1926), col. 45-49; 10, col. 64-68; 14, col. 76-77.

624. *Op. cit. 2,* 1253 C. (Vezi Sf. Evagrie, *Schiţa monahicească, in care se arată cum trebuie să ne nevoim şi să ne liniştim,* ed. cit., p. 63 -N.tr.).

lepădarea de ..grijile trupeşti şi pământeşti'" ce ..împart *(merizontai)* mintea" şi împiedică astfel contemplaţia[0]-. Mereu aceeaşi idee revine: trebuie renunţat la tot ceea ce poate constitui un obstacol în calea unirii cu Dumnezeu, cu alte cuvinte la tot, în afară de Dumnezeu. Tocmai acest „tot" din afara lui Dumnezeu se desemnează prin cuvântul „lume", despre care ştim cât de echivoc este în textele creştine din primele veacuri.

Se impune aici o precizare importantă. Renunţarea monahală prezintă analogii evidente cu lepădările de la botez, regăsite şi în cadrul ritualului baptismal. Dar între cele două există o deosebire esenţială. Renunţarea monastică diferă de lepădările baptismale prin aceea că ea nu este o lepădare de rău, de Satan. Este o renunţare la ceva - iar acest „ceva" este desemnat prin cuvântul „lume" - care în sine este indiferent *{mesos,* după terminologia stoică) şi nu este rău în sine, după cum nu este rea - am văzut - căsătoria la care monahul renunţă. Vasile expune clar acestea în Capitolul al V-lea din *Regulile Mari.* Autorul *Cărţii treptelor* nu condamnă „amestecul cu lumea" de la care nu se sustrag „cei drepţi", adică cei ce se călăuzesc după „poruncile mici" ale Evangheliei; doar cei care vor să devină „desăvârşiţi" se leapădă de toate averile şi, în general, de tot amestecul, de toate activităţile lumeşti. Dar lumea nu este rea în sine; ea devine astfel doar în măsura în care sau, mai exact, pentru că este un obstacol, o piedică pentru cel ce vrea să ajungă la desăvârşire.

Cum se poate ca aceste lucruri care nu au nimic rău în ele însele să poată deveni piedici şi să trebuiască a fi lepădate ca

---

625. Recenzia în limba greacă 1,26, ed. Festugiere (Bruxelles, 1961), p. 18.

şi cum ar fi rele? Pentru că este o incompatibilitate între Dumnezeu şi lume sau, mai precis, între slujirea lui Dumnezeu şi activităţile lumeşti. „Mintea, spune avva Isaia, nu se poate ocupa cu două lucruri în acelaşi timp." în altă parte, folosindu-se de o comparaţie, spune: „Aşa după cum nu-i este cu putinţă nimănui să privească spre cer cu un ochi, iar cu celălalt spre pământ, tot astfel nu-i este sufletului cu putinţă să se ocupe cu cele ale lui Dumnezeu şi cu cele ale lumii, în acelaşi timp"[626]. Şi altundeva: „Nu se poate îndeletnici mintea cu amândouă deodată (= cu Dumnezeu şi cu lumea), după cum chiar Domnul a spus *(Mat.* 6, 24): «Nimeni nu poate să slujească la doi domni...; nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui Mamona.» Iar prin Mamona, continuă el, se referă aici la toate cele ale lumii acesteia. Deci dacă omul nu se leapădă de ea, nu-i poate sluji lui Dumnezeu"[627].

Aşadar, monahul nu renunţă la lume pentru că ar considera-o rea. El se leapădă în virtutea a ceea ce resimte ca pe o necesitate de ordin psihologic; i se pare că, din punct de vedere psihologic, îi este imposibil să slujească la doi stăpâni, lumii şi lui Dumnezeu deodată. Nu poate accepta o asemenea împărţire, năzuinţa lui fiind să-şi unifice lucrarea şi viaţa, să-şi orienteze viaţa spre un ţel unic, *hena skopon echein,* cum spun, printre alţii, Sfinţii Vasile şi Serapion de Thmuis, acesta din urmă prieten apropiat al Sfântului Antonie[628]. *Monachi omnis intentio in unum semper est defi-*

626. *Logos* 15, ed. Augoustinos, Ierusalim, 1911, p. 82 (în limba latină, *PG* 40, 1141 B).

627. *Logos* 25, *ibid.,* p. 151 (= în limba latină, *ibid.,* 1174 D).

628. Sfântul Vasile, *Regulile Mari,* XX, *PG* 31,973 A (Pt. trad. rom., vezi Sf. Vasile cel Mare, *Regulile Mari,* ed. cit., p. 255 - N. tr.). Serapion de Thmuis, *Epistolă către monahi, PG* 40, 928 A.

genda, scrie Cassian: „monahul trebuie să-şi fixeze toată atenţia mereu spre un singur ţel""[9].

Să considerăm acum celălalt demers monastic fundamental, cel care de obicei apărea ca fiind constitutiv monahismului propriu-zis, aşa cum s-a ivit el la finele secolului al III-lea: anahoreza. Vom regăsi aici, în principiu, aceeaşi idee esenţială. Cum a ajuns ascetul, *monachos* în sensul prim al termenului, să devină *monachos* în sensul secund şi definitiv al acestuia? Problema este capitală pentru istoria monahismului. Să fie fost oare vorba despre o evoluţie strict internă, *monachos-ul* orientându-se către singurătate doar pentru a-şi împlini exigenţele idealului său? Să fi fost o acţiune decisivă a unor influenţe exterioare?

Desigur, cauze economice şi politice, atât de frecvent invocate, şi-au putut face simţită influenţa şi asupra acestei practici atât de răspândite a anahorezei; fuga în pustie a fost ocazionată de persecuţii nu numai în Egipt, sub domnia lui Decius (când a plecat în deşert Pavel - cel dintâi eremit, după Sfântul Ieronim), ci şi în Mesopotamia, unde cunoaştem nenumărate exemple de creştini obligaţi să se refugieze în munţi pe durata lungii prigoane a lui Sapor al II-lea. Putem de asemenea motiva fuga în pustie practicată, de multă vreme, de ţăranii egipteni pentru a scăpa de plata impozitelor sau de serviciul militar... Dar acestea nu sunt decât motive accidentale; nu putem găsi aici motivul esenţial, în realitate, anahoreza se explică foarte bine ca o dezvoltare internă a fenomenului monastic, pornind de la ceea ce am definit ca element fundamental.

---

629. *Conferences,* XXIV, 6, ed. Pichery, Paris, 1959, p. 176. (Pt. trad. rom., vezi Sfântul Ioan Cassian, *Convorbiri duhovniceşti,* ed. cit., p. 727 -N.tr.).

Trebuie să notăm mai întâi că anahoreza decurge foarte firesc din renunţare şi că aceasta se poate împlini în moduri diferite. Lepădarea trebuie să fie totală, dar şi efectivă, înfăptuită material: trebuie să pui o distanţă între tine şi obiectul de care te lepezi. Vedem aceasta cu claritate în *Viaţa Sfântului Antonie,* unde anahoreza este surpinsă, ca să spunem aşa, în dezvoltarea ei progresivă. După ce se leapădă de bunurile sale, Antonie îşi părăseşte casa şi se stabileşte în afara satului, dar nu prea departe de marginile acestuia, urmând exemplul altor asceţi; aşa se materializează, se împlineşte renunţarea sa şi se manifestă despărţirea de viaţa obişnuită, voinţa de a nu mai lua parte la viaţa satului, la activităţile acesteia, la lucrarea câmpului şi la orice altceva. Acest demers, pe care monahul îl începe părăsindu-şi casa, este specific monahismului universal; apare, de exemplu, şi în monahismul indian, brahmanic sau budist, ca şi în monahismul creştin; în sine este retragere, „anahoreza" şi se poate dezvolta sub forma retragerii în pustie, într-o anahoreza care va lua din ce în ce mai multă amploare; viaţa lui Antonie este alcătuită dintr-o serie de trepte anahoretice care îl conduc din împrejurimile satului natal până la chilia sa ultimă, pe malurile Mării Roşii. Monahul care şi-a părăsit casa poate de asemenea să se ducă să trăiască printre străini, într-o ţară unde va fi necunoscut, dispreţuit şi sărac cu totul; această formă de asceză se va numi *xeniteia,* dezrădăcinare, înstrăinare[630]. Sau, lipsit fiind de-acum înainte de adăpost, călugărul va adopta o viaţă de pribegit perpetuă, umblând dintr-un loc într-altul, după pilda desă^ ârşiţilor despre care

630. Am consacrat acestui subiect articolul *Le depaysement conime forme d'ascese dans le monachisme ancien,* în *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,* Secţiunea a V-a. voi. LXXVI, 1968-1969, p. 31-58. (Vezi mai sus, p. 119-159).

în *Cartea treptelor* se spune că, asemenea lui lisus. „nu au unde să-şi plece capul"[631]. Această formă de monahism itinerant, cunoscută şi sub numele de *xeniteia,* s-a răspândit mai ales printre creştinii din Siria şi Mesopotamia, popoare de negustori; călugării din Egipt, cei mai mulţi de origine ţărănească, nu prea aveau încredere în aceasta şi preferau retragerea în pustie, anahoreza. Dar anahoreza şi *xeniteia,* în orice fel s-ar fi manifestat, nu sunt decât căi diferite pentru a împlini exigenţa renunţării.

Anahoreza nu reprezintă însă doar o urmare, o realizare practică a renunţării, ci provine şi ea din aceeaşi motivaţie profundă a celei din urmă: voinţa monahului de a se sustrage oricărei împărţiri, de a fi una, pentru a se putea dărui cu totul Domnului.

Faptul este bine ilustrat de viaţa avvei Arsenie, aşa cum ne este ea cunoscută din *Pateric*[612]. Fiind încă la palatul împăratului Theodosie, unde era înalt funcţionar, el auzi un glas care îi spunea: „Arsenie, fugi de oameni şi te vei mântui!". Plecă în Egipt, în deşertul Schetiei, actualul Ouadi Natrun, şi se stabili mai întâi lângă mlaştinile din marginea pustiei, acolo unde erau chiliile celor mai mulţi dintre monahi. Dar şi în pustie fiind, auzi din nou acelaşi glas: „Arsenie, fugi de oameni!" Atunci plecă să se aşeze mai departe, apoi din ce în ce mai departe de zona locuită a pustiei. Exemplul lui Arsenie ne arată, ca şi cel al lui Antonie, că anahoreza nu reprezintă un demers care se poate împlini o dată pentru totdeauna, ci mereu şi mereu trebuie luată de la capăt şi susţinută, chiar în deşert fiind. Unui călugăr tânăr care îl întrebă: „Pentru ce fugi de noi?" Arsenie îi dădu următorul

631. Omilia XV, începutul § 13, ed. Kmosko, 365-368; cf. *Mat.* 8,20.

632. Migne, *PG* 65,88 B-108 D. Textele citate sunt cele cu numerele 1,2 şi 13. (Pt. trad. rom., vezi *Pateric,* ed. cit., p. 14-15 - N. tr.)

răspuns, din care putem vedea sensul şi scopul anahorezei sale: „Dumnezeu ştie că vă iubesc pe voi, dar nu pot fi şi cu oamenii şi cu Dumnezeu." („Nu pot fi": aceeaşi imposibilitate o resimţea, la rândul său, şi avva Isaia.) Apoi mai adăugă: „Cele de sus (adică îngerii), mii şi milioane, au numai o voie, iar oamenii au multe voi. Deci nu pot să las pe Dumnezeu şi să vin întru petrecere cu oamenii".

Există în această a doua parte a răspunsului lui Arsenie un aspect demn de a fi revelat: referinţa la îngeri care, spune el, nu au decât o singură voinţă. Recunoaştem aici o temă importantă: *bios angelikos,* viaţa îngerească, după care trebuie să se modeleze viaţa călugărului. Nu este vorba aici despre ceea ce numim îndeobşte angelism, întemeiat pe refuzul trupescului şi pe renegarea condiţiei umane. Ceea ce caracterizează viaţa îngerească este *amerimnia,* nepurtarea de grijă sau, mai precis, absenţa oricărei griji, despre care vorbeam şi mai înainte; îngerii nu au altă grijă, nu au altă dorinţă decât să-i slujească lui Dumnezeu. Aşa trebuie să ajungă şi monahul, depăşind orice formă de *dipsuchia,* de împărţire a inimii.

Prin fuga lui de oameni, chiar şi în pustie fiind, Arsenie căuta ceea ce textele monastice numesc *hesuchia,* adică pacea, liniştirea, acea stare în care monahul nu este tulburat de nimic, nici măcar, spunea el, de foşnetul vântului printre trestii, şi în care se bucură de condiţiile cele mai favorabile meditaţiei, unificării fiinţei sale. Când nu mai poate găsi această stare în locul unde se află, el pleacă altundeva, mai departe şi astfel anahoreza se continuă; ea se poate prelungi în *xeniteia,* dacă monahul ajunge într-o ţară străină, unde nu-l cunoaşte nimeni. Dar şi aici, cu timpul, se poate întâmpla să-şi dobândească o nouă patrie, o nouă familie. Dacă nu intenţionează sau dacă nu-i mai stă în puteri să plece din nou, îi mai rămâne un mijloc pentru a-şi asigura *hesuchia:* zăvorârea în chilie şi asumarea unei vieţi izolate. Aşa a făcut

avva Isaia care, după ce s-a retras în pustie. în Egiptul său natal - deci practicase anahoreza - ajunse mai apoi în sudul Palestinei - practicând *xeniteia* - pentru ca, în cele din urmă, să se închidă în mănăstirea din regiunea Gâzei[6]". în tradiţia bizantină, termenul „isihast" 1-a desemnat atât pe monahul trăitor în recluziune, cât şi pe pustnicul retras în deşert. Formele de vieţuire pot fi diferite, dar scopul urmărit este mereu acelaşi. Aşa se explică şi formele cele mai stranii pe care le-a luat monahismul în Orient, ca de exemplu stilismul, foarte răspândit în Siria şi în împrejurimile Constantinopolului; în acest caz este vorba tot despre o fugă, despre o separare de lume, dar luând-o pe verticală. Aşa cum un Antonie, în mai multe etape, a conferit dimensiuni din ce în ce mai importante anahorezei sale, tot aşa îl vedem şi pe Sfântul Simeon înălţându-şi, în mai multe reprize, stâlpul. Pentru fenomenolog este important să înţeleagă exigenţele lăuntrice, motivaţiile profunde, mereu aceleaşi, care au creat şi dezvoltat aceste forme diverse, uneori stranii, de ascetism.

Dar călugării ştiau prea bine, din experienţă, că nu era suficient să fi dobândit, chiar şi cu preţul unor renunţări eroice, pacea exterioară, *hesuchia,* pentru a se bucura şi de pacea lăuntrică, pacea sufletului. Dezlegat de cauzele exterioare şi materiale de tulburare, monahul mai are să se elibereze de tulburările pe care i le stârnesc gândurile. Tocmai în aceasta constă nevoinţa pe care trebuie să şi-o asume pustnicul, ceea ce Evagrie numea *prakîike,* lupta împotriva gândurilor. Iar această asceză interioară este plasată întru totul sub semnul unificării. Scopul este de a deveni, cum spune Evagrie, nu doar un „om monahicesc", adică unul care a reuşit să se scape de orice împărţire şi să-şi consacre viaţa unui singur

633. Vezi *Viaţa* sa, scrisă de Zaharia Scolasticul şi păstrată în limba siriacă, ed. Brooks, *CSCO* 7, p. 3-16 şi (trad. lat.) 8, p. 3-10 (Paris, 1907).

ţel, ci şi o „minte monahicească", adică de a avea doar un singur gând, gândul sau, cum se spune, „pomenirea" lui Dumnezeu[634]. Pentru aceasta, călugărul trebuie să ajungă să-şi înfrâneze hoinăreala gândurilor care, mai ales la vremea rugăciunii, nu încetează să-l solicite şi să-i împrăştie atenţia de gândul la Dumnezeu. „Dacă mintea ta mai e furată în vremea rugăciunii, încă n-a cunoscut că se roagă un monah" - spune Evagrie[635]. La fel, toate celelate renunţări pe care şi le-a impus când s-a făcut monah nu au alt scop: „Plecând, vinde-ţi averile şi le dă săracilor şi, luându-ţi crucea, leapădă-te de tine, ca să poţi să te rogi neîmprăştiat, *aperispastos"*[m]. Regăsim aici, în final, cuvântul cheie al capitolului 7 din *Prima Epistolă către Corinteni.*

Voi încheia, pentru a ilustra această idee, cu două texte care s-au păstrat sub numele lui Macarie Egipteanul. Primul se află într-o antologie coptă: „Ceea ce îi este de trebuinţă monahului aşezat în chilia sa (deci care trăieşte în *hesuchiă)* este ca mintea să şi-o adune în sine însuşi, departe de toate grijile lumii, oprind-o de la a mai vagabonda printre deşertăciunile veacului şi, astfel, să şi-o îndrepte într-un singur ţel, concentrând-o la gândul lui Dumnezeu, în care să rămână în toată vremea, ferită de risipiri, astfel ca nimic dintre cele pământeşti să nu-i tulbure inima, nici gânduri dinspre cele trupeşti, nici griji dinspre părinţi, nici mângâieri dinspre familia sa, ci aşa să simtă în mintea şi în toate simţurile sale, ca şi cum mereu ar fi în prezenţa lui Dumnezeu, pentru a putea împlini prin aceasta cuvântul Apostolului care zice:

634. *Antirrethicos* (versiunea în limba siriacă), prolog, ed. Frankenberg (Berlin, 1912), p. 474-475.

635. *Despre rugăciune,* 43, Migne, *PG* 79, 1176 C. (Pt. trad. rom., vezi *Cuvânt despre rugăciune împărţit în 153 capete,* 44, ed. cit., p.l 10 -N.tr.)

636. *Ibid.,* 17, 1172 A. (Pt. trad. rom., vezi *ibid.,* p.l06_ N. tr.)

Fecioara să stea neclintită Jângâ Domnul, în afară de orice împărţire"[63].

Celălalt text provine din celebrele omilii ale lui pseudo-Macarie şi rezumă esenţialul a ceea ce am vrut eu să spun: „Monahul îşi datorează numele în primul rând faptului că vieţuieşte singur, că se înfrânează de la femeie şi că s-a lepădat de lume, atât în cele din afară cât şi în cele dinlăuntru ale sale: în cele din afară, lepădându-se de materie şi de lucrurile lumeşti; în cele dinlăuntru, lepădându-se de închipuirea acestora, nemaiprimind gândul preocupărilor lumeşti. în al doilea rând, se numeşte monah pentru că se roagă neîncetat lui Dumnezeu să-i cureţe mintea de mulţimea şi de potrivnicia gândurilor, astfel ca mintea să devină monahală în sine şi simplă să stea înaintea Domnului, fără a mai primi vătămare din partea gândurilor răutăţii şi neschimbată, întreagă şi curată să rămână în faţa lui Dumnezeu"[638].

Monahismul apare astfel ca un fenomen religios cu structură şi consistenţă proprii, care s-a dezvoltat conform legilor unei logici strict interioare. Demersurile fundamentale constitutive, precum şi formele diferite de manifestare ale acestora, în funcţie de timp sau de loc, provin, independent de cauzele istorice care au putut interveni ocazional, dintr-un singur principiu, mereu acelaşi, în care trebuie să recunoaştem, cred, esenţa monahismului, şi anume dorinţa de a trăi o viaţă unificată, sustrasă oricărei împărţiri.

Am studiat acest fenomen în domeniul istoric care-mi este familiar şi unde pot discuta despre surse de primă mână.

---

637. *Virtuţile Sfântului Macarie,* ed. Amelineau, *Annales du Musee Guimet,* XXV, Paris, 1894, p. 170-171.

638. *Omilia* 56, ed. G.L. Marriott, *Macarii Anecdota,* Cambridge, Mass., 1918, p. 44.

Am acordat o importanţă deosebită, în legătură cu originile a ceea ce consider că este ideea esenţială a monahismului, contextului cultural în care s-a născut monahismul creştin, moştenirii iudaice şi influenţelor elenistice. Dar convingerea mea este că fenomenul monastic în sine scapă acestor contingenţe istorice şi că ideea esenţială care-i este principiul - căutarea unităţii - răspunde unei exigenţe a conştiinţei religioase înseşi care, în alte locuri, a putut să se exprime în alte sisteme de gândire decât cele în mijlocul cărora a apărut monahismul creştin.

Nu am căderea de a vorbi şi despre monahismul indian sau budist. Dar lecturile asupra acestui subiect şi conversaţiile cu unii colegi specialişti în indianistică sau budism m-au condus la gândul că am putea vedea în această idee un dat constant al monahismului, în general[639]. Aceasta este cel puţin ipoteza pe care o supun atenţiei celor care au o cunoaştere intimă a religiilor - altele decât creştinismul - în care a apărut fenomenul monastic.

---

639. Cu titlu de specimen, citez doar acest fragment dintr-o sutra budistă, tradus în limba chineză la începutul secolului al Vl-lea, după D.T. Suzuki, *Essais sur le bouddhisme zen,* Paris, 1972, seria a Ii-a, p. 162: „Dacă fiii şi fiicele de neam bun vor să intre în acest *samâdhi* al Unitarii, atunci să se aşeze într-un loc singuratic, eliberându-se de toate gândurile care pot tulbura, să nu-şi lege mintea de nici o formă sau figură, să-şi concentreze atenţia numai asupra lui Buddha, unicul, şi să nu se îndeletnicească decât cu pronunţarea numelui său..." Acest text ne aminteşte fragmentul pe care l-am citat mai sus, din *Virtuţile Sfântului Macarie.* Să reţinem că şi monahismul creştin răsăritean a cunoscut o tehnică de rugăciune, prin care se urmărea unificarea minţii: rugăciunea *monologistos,* constând în repetarea neîncetată a numelui lui Iisus. Ea este descrisă în mai multe fragmente din aceeaşi antologie a *Virtuţilor Sfântului Macarie:* cele mai importante au fost citate în articolul meu *The Jesus Prayer among the Monks ofEgypt,* în *Eastern Churches Review,* VI, 1974, p. 66-71 (tradus şi în prezentul volum, vezi mai sus, p. 177-188).

Anexă

(Traducerea textului de lapp. 238-239)

Un [ ] a zis:
Dacă
demonii aruncă în noi sămânţa
spunând: Dacă 5
strigi
neîncetat „Doamne Iisuse!", tu
nu te rogi Tatălui, nici
Duhului Sfânt. Noi
însă ştim că această sămânţă nouă 10
este cea a atot-viclenilor,
care însămânţează (?), pe atot-datoraicul (?),
începând să-l ispitească pentru a-şi b[a-
te joc de ei, pe cei care (sunt) în numele [lui
Iisus, pentru a-i pierde pe cei care crfed 15 în
numele Lui. Ei nu ştiu nimic despre aceasta.
Dar noi, noi ştim că, dacă [ne
rugăm lui Iisus, ne rugăm [Ta-
tălui laolată cu El şi Duhuflui
Sfânt al Tatălui însuşi împreună cu El. 20
Să nu ni se întâmple, dar, să despărfţim
Treimea Dumnezeiască (şi) Sfântă!
Ci se cuvine să ne rugăm (astfel): dacă
spunem „Hristoase Iisuse", spunem
„Fiul lui Dumnezeu Tatăl" (şi) 25
spunem „Tatăl Hristosului Iisu[s".
Şi, săvârşind toată rugăciunea c[u El,
spunem: „prin sin[gu-
rul tău Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos".

■li

Cuprins

Avertisment

5

Referinţele originale ale articolelor

7

Partea întâi - Originile monahismului creştin

1 Despre celibatul esenienilor 11
2 Filon şi originile monahismului 29
3 Numele de „Agapete" 49
4 Monahism şi etică iudeo-creştină 61

Partea a doua - Forme ale monahismului creştin

5 Concepţia despre pustie la călugării din Egipt 93
6 înstrăinarea ca formă de asceză
în monahismul timpuriu 117
7 Lucrarea mâinilor în monahismul timpuriu 159
8 Rugăciunea lui Iisus la călugării din Egipt 175
9 Viziunile mistice în monahismul creştin răsăritean 187

Partea a treia - Martori ai monahismului creştin

10 Istoria monahilor de la Kellia 205
11 O inscripţie în limba coptă
despre „rugăciunea lui Iisus" 229
12 Un filosof în pustie: Evagrie Ponticul 251

Partea a patra - Privire de ansamblu

13 Perspective actuale asupra originilor monahismului 287
14 Schiţă a unei fenomenologii a monahismului 309
Anexă 325